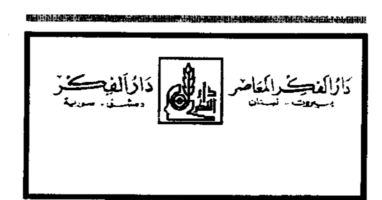
الدكتور عبد الرزاق عيد

الأستاذ محمد عبد الجبار

الديمقراطية بين العلمانية والإسلام



الرقم الاصطلاحي للسلسلة : ٣٠٤٥
الرقم الاصطلاحي للحلقة : ١٢٥٩
الرقم الدولي للسلسلة : ISBN: 1-57547-447-6
الرقم الدولي للحلقة : ISBN: 1-57547-675-4
الرقم الموضوعي: ٣٢٠
الموضوع: علوم سياسية
السلسلة: حوارات لقرن جديد
العنوان: الديمقراطية بين العلمانية والإسلام
التأليف: د. عبد الرزاق عيد
أ. محمد عبد الجبار
الصف التصويري: دار الفكر - دمشق
التنفيذ الطباعي: مطبعة سيكو - بيروت
عدد الصفحات: ٢٦٤ ص
قياس الصفحة: ١٤ × ٢٠ سم
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق - سورية
برقياً: فكر
فاكس ٢٢٣٩٧١٦
هاتف ٢٢٣٩٧١٧، ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
E-mail: info @fikr.com

الطبعة الأولى
١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م



الديمقراطية
بين
العلمانية والإسلام

المحتويات

كلمة النّاشر

وتمضي حِلق السّلسلة في (حواراتها لقرن جديد) ، محاولة الحفر حول مشكلات تحجَّرت لطول الأمد ، وحجبتها عن الأعين كثافة الرّكام ، وطردها الاعتياد والإلف خارج نطاق التّفكير ، فأصبحت طيّ النّسيان والإهمال ، وغدت من (اللامفكَّر فيه) .

ولعلَّ أهمَّ هذه المشكلات المتحجّرة ، وأشدَّها صلابة ؛ مشكلة (الدّيمقراطيّة) !!

لقد بذر الإسلام إبان انبثاقه بذوراً للرُّشد ، عوجلت في صباها ، فلم يتح لها أن تترعرع .. كانت البذور سماويّة ، لا نظير لها على الأرض ، ولا سابقة لها في البيئة والعصر ، ولكنها كانت متّسقة مع الفطرة الإنسانيّة ، فلم تشعر بغربة عند تلقفها ، بل أقبلت عليها ترعاها بكلّ إيمان وحماس .. فقدّمت للإنسانيّة أروع نموذج للرُّشد السّياسي ؛ حاكماً يحكم النّاس برضا النّاس ، ويقيّد نفسه بالدُّستور الذي ارتضاه النّاس ، ويعلن في بيانه الرّئاسي الأول : « أيُّها النّاس !! إنّي وُلّيتُ عليكم ولست بخيركم . إن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوّموني . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم » .

لم تسمّ نموذجها ديمقراطيّة ، ولم يكن هذا المصطلح معروفاً لديها ، لكنّها حقّقت في (الرُّشد) ؛ مصطلحِها المبتكر ، أبعد بكثير مما تتطلّبه الدّيمقراطيّة ؛ من الرّضا ، والمشورة ، والمحاسبة .

وابتكرت لتوفير هذه المقاصد أساليب مختلفة ، كانت تعبيراً عن العصر والبيئة ، وإنما تنوّعت لتعبّر لنا عن الطّاقة الاجتهاديّة الكبيرة التي كان يتمتّع بها الجيل الأوّل الذي اضطلع بحمل الرّسالة ، ولتترك لنا الباب مفتوحاً لابتكار مزيد من الأساليب .

يقول خالد محمد خالد : « ولو أنّ أبا بكر وعمر يحكمان في عصرنا هذا ، لأعطيا التّجربة الإنسانيّة في التّنظيم الدّيمقراطي الرّشيد كلّ احترامها ، ولانتفعا بها إلى أبعد مدى » [خلفاء الرّسول : خالد محمد خالد ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ط ١٩٩٤/١ م] .

لم يقدّر لهذه التّجربة أن تستمرّ .. ربّما لأنّها كانت تجربة مبكّرة لم تتأهّب البشريّة لها بعد .. ربّما لأنّ نوازع التّسلّط والملك الوراثي العضوض قد استيقظت إثر توقّد الجذوة الإيمانيّة الأولى .. لكن البذرة ظلّت كامنة في باطن الأرض ، كما ظلّت مستقرّةً في ضمير الأمّة ؛ فلم تعدّ خليفة من الرّاشدين بعد الأربعة ، غير عمر بن عبد العزيز الذي ألحقته بهم لما رأت فيه من الرُّشد ، حين خلع بيعة النّاس له ، وطلب منهم أن يختاروا لأنفسهم فقالوا جميعاً : « بل إيّاك نختار » .

ألا يكفينا أربعة عشر قرناً منذ وأدنا بذرة الرُّشد ، أن نعود فنتعهّدها بالرّعاية ؟ ! وما السُّبل الكفيلة بتحوُّلنا إليها ، من دون أن نتمرّغ في وحل الغواية ؟ !

هذا ما تحاول هذه (الحواريّة) أن تبيّنه ، مدركة أنّ المشكلة ، نظراً لطول أمدها ، تحتاج إلى مزيد من الحوار ، مزيد من البحث والدّراسة والتّنقيب .

لن يكون مهمّاً ، الاسم الّذي ستحمله التّجربة ؛ ديمقراطيّة ، أم شورويّة ، أم رشداً ، المهم أن تتّضح معالم التّجربة ، وسُبل التّحوّل إليها ، وممارستها .

﴿ لا إكْراهَ في الدّينِ ، قَدْ تَبيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ، فَمَنْ يَكْفُرْ بالطّاغوتِ ويُؤْمِنْ باللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى ﴾ [البقرة : ٢٥٦/٢] .

الدكتور عبد الرزاق عيد

الديمقراطية ومسألة العلمانية



الديمقراطية ومسألة العلمانية

د . عبد الرزاق عيد

إن كلمة (الديموقراطية) هي من أكثر مفردات الفكر السياسي العالمي قدماً بأصولها اليونانية ، ومن أكثر المصطلحات التي تعبر عن بداهة الفطرة الفائقة للاجتماع السياسي اليوناني ، حيث تماثل ببداهتها الهندسة الإقليدية ، إذ تحمل حدود دلالتها الاصطلاحية في ذاتها (حكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه) حتى يبدو من الصعب اختزالها نظرياً في حدود تعريف قادر على القبض على مجموع دلالاتها ، ولا سيا وأنها توغل في عمقها التاريخي ، الأمر الذي من شأنه ، أن يمنحها تعيّنات كثيرة ومتنوعة في أشكال ممارستها عبر العصور .

فالديموقراطية ظهرت بوصفها أبجدية الاجتماع السياسي المدني ، حتى يمكن أن يقاس تاريخ مدنية المجتمعات البشرية ، من خلال درجة تمثّلها وتجسيدها لهذه الفكرة ، كمفهوم أو ممارسة أو مثل أعلى ، بل ظلت حتى اليوم بمثابتها (اليوتوبيا المستحيلة) أي إنها فكرة مستحيلة الإنجاز ، فهي لا تكاد تقترب من شكل أرقى ، إلا وتدبٌّ

أسئلة الحرية الإنسانية ضاجة محتجة على عيوبها وما يعتورها من نواقص ، وعلى هذا فإن الديموقراطية ظلت المعادل السياسي والاجتماعي والثقافي لسؤال الكينونة الإنسانية عن (الحرية) المفتوحة على اللانهاية .

الديموقراطية ، كالحرية ، كالحق والخير والجمال ، لا يمكن بلوغها إلا بالسعي الدائب على طريق امتلاكها وخوض معركة كسبها كل يوم ، مع الذات والآخر ، وفي كل الساحات والحيّزات السياسية وما دون السياسية وما بعد السياسية ، وعلى هذا فإن القول ببلوغ تماميتها وكمالها في النموذج الليبرالي الغربي ، ونهاية التاريخ بهذا النموذج - حسب فوكو ياما - ليست إلا أطروحة ظفروية مشبعة بدخان أيديولوجيا الحرب الباردة ، التي سرعان ما تبددت سحب الدخان الديمقراطية الليبرالية ، لتحل محلها طائرات عاصفة الصحراء الأمريكية لحماية الشرعية والديموقراطية القروسطية النفطية الخليجية والقضاء على ممكنات خطر عربي يقلق أمن الترسانات النووية الإسرائيلية .

ـ وثنية الخصوصية :

هذه الازدواجية في سياسات الغرب ، ليست جديدة علينا ، منذ انتصارهم للطربوش العثماني الفارغ بالضد من محمد علي « الرجل الشرقي الوحيد الذي يضع على أكتافه رأساً » وفق الصياغات المجازية لماركس ، الذي كان يهزأ من مزاعم الديموقراطية الغربية ورسالتها التمدينية والتحديثية للعالم ، حيث يستبدلون القفازات الحريرية الناعمة ، بدروع جنكيزخان عندما يتعلق الأمر بالآخر في أطراف المحيط بالمركز الغربي ، الذي راح يعتبر ديموقراطيته ثمرة تاريخه الخاص ، ثمرة سيرورة مزعومة تبدأ من أثينا اليونان ، وصولاً إلى لندن وباريس وأخيراً واشنطن ، انطلاقاً من خرافة مفادها : « الادعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوربية ، وإبداع جذور قديمة وهمية للتضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التي تقع على الشواطئ الجنوبية للمتوسط ، هذا هو مضمون التمركز الأوربي في الثقافة الغربية ، وهو مضمون يعكس التطور الحديث الذي جعل من البحر المتوسط الحدود الفاصلة بين المركز والأطراف في النظام العالمي الجديد »[١] .

---

(١) سمير أمين : نحو نظرية للثقافة ، نقد التمركز الأوربي المعكوس ، معهد الإنماء العربي ١٩٨٩ ، ص ٧٦ .

ليس الغريب في الخطاب الاستشراقي الغربي تمركزه على ذاته ، وتقديم نفسه بوصفه النموذج الذي ينبغي أن يحتذى ، على أرضية الإلحاق والاستتباع ، لعجز الرأسمالية بنيوياً عن تجنيس العالم ، على الرغم من عالمية طابعها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ، لكنها العالمية التي يحكمها قانون التطور اللامتكافئ .

نقول : إن الأطروحة الغربية هذه ، المصاغة في قول (كيبلنغ) « الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا » هي أطروحة تستجيب لمصالح الغرب في التمركز حول ذاته ، عبر مزيد من الاستبعاد والتهميش للأطراف ، وذلك بإبراز فضائل المدنية الحديثة وفي مقدمتها الديموقراطية ، بوصفها ثمرة نسق تطوره الخاص ، وباسم الخصوصية هذه ، تقدم الحضارات الأخرى بوصفها أنساقاً مغلقة على خصوصياتها التاريخية ، المناهضة للعقلانية والتقدم والحرية ، فهذه الأطروحة إذن تحقق وعياً مطابقاً بمصالح الغرب في أن يبقى مستقلاً بهذه القيم المدنية والحضارية ، واعتبار تاريخ الآخر ليس إلا سلسلة من الخصوصيات الاستبدادية ، وبذلك تكون الديموقراطية معادلاً لفرادة الغرب ، وفرادة خصوصيته القائمة على أسطورة الاستمرارية الإغريقية في الجنس الأوربي عبر المسيحية .

إن الغريب الذي يبلغ حد المفارقة في لا معقوليته ، أن الخطاب العربي المعاصر يتلقى خطاب الخصوصية الغربي ، بافتتان لا تفسره

على الأغلب إلا عوامل بسيكولوجية ، حيث يتيح خطاب الخصوصية هذا ، نوعاً من العزاء والسلوى ، فباسم الخصوصية هذه ، تتم عملية تصالح بين الأنا والآخر ، الذات والموضوع ، حيث خصوصية (الأنا ـ الذات) المتأخرة ، لا تغدو ذاتاً متأخرة ، بل تغدو مرحة وهي تنوه بذاتيتها الحضارية التي تنضدت في نسق خصوصيتها هذه وفق توضع تاريخي خاص ، وبذلك فإن خطاب ما بعد الحداثة الغربي ، إذ يشكك ويفكك ويقوّض العقل والعقلانية ، يجد المثقف العربي المعاصر (التراثوي المُحَدْثَن) أن الذاتية الحضارية لأمته العربية بمنأى عن سهام نقد العقلانية من قبل (نيتشه ـ هايدغر ـ هوركهايمر ـ فوكو ـ داريدا ...) لأنها ببساطة لم تعش مغامرة العقل الحديث ، وكانت بمنأى عن هذه العقلانية الشيطانية ، إذ كانت تغوص في أناها ، وخصوصيتها الذاتية والحضارية ، بعطالة تاريخية لا تهزها رياح التقدم والعقل والديموقراطية ؟ [(١)] .

هكذا يتقدم خطاب الخصوصية ليستبدل مفهوم الكوننة التي كانت تطمح لها الرأسمالية لتوحيد العالم ، بمفهوم التعددية الحضارية ، حيث الدراسات الإثنية ، والأنثربولوجية تلغي الفوارق والنسب ،

(١) نحن نشير بصيغة المثقف (التراثوي المحدثن) إلى ذلك التيار في الخطاب العربي المعاصر الممثل بـ « محمد عابد الجابري ، حسن حنفي ، وجيه كوثراني ، برهان غليون ، علي حرب ، رضوان السيد ، جلال أمين ، طارق البشري ، عادل حسين ... إلخ » .

بين الشعوب والحضارات والأقوام ، لتقدم رشوة معنوية باسم ديموقراطية متعالية متعجرفة ، توهم المتخلف ، والمنهوب ، المستبعَد ، المهمَّش ، بأن ثقافته ، وتقاليده ، هي نتاج نسق خصوصيته ، والأنساق تتجاور ، وتتناظر ، وتتضايف ، على أرضية التعددية الحضارية والثقافية ، وعلى هذا فلا فرق بين المنتصر والمهزوم ، بين الناهب والمنهوب ، بين القاتل والضحية ، وهكذا باسم هذه الخصوصية وشرعيتها التاريخية والحضارية ، تتساوى منظومات القيم وقواعد السلوك دون تفاضل ، بين قبائل الهوتو والتوتسي الأفريقية ، أو حاشد وبكيل اليمنية ، أو الجنسية الفرنسية والكمبودية !؟

فالثقافات ، تتغاير ، تتعدد ، لكنها لا تتفاضل في معايير التطور والتقدم ، لأن هذين المفهومين (التطور ـ التقدم) هما نتاج فرعي للنزعة العقلانية ، والأنسية للقرن التاسع عشر .

هذه الخصوصية ، وجدت تعبيرها في بعث الاهتمام بالتراث في العقود الثلاثة الأخيرة ، بوصفه الملاذ الأخير للخروج من التاريخ ثقافياً ، ليستكمل الغرب الرأسمالي عملية إقصاء الأطراف من التاريخ اقتصادياً وسياسياً ، من خلال « وثنية الخصوصية » التي أولاها الاستشراق اهتماماً عبر عن ذاته ومنذ القرن التاسع عشر بدفع العقل العربي باتجاه التراث ، لتعميق الشرخ الدرامي بين وجود الآمة في

المكان وغيابها في الزمان ، حضورها في ساحة العصر ، واستلاب عقلها في غيبوبة الماضي ، تحت وهم امتلاك أصالتها التي لن تكون سوى ميراثها وإرثها العتيق المفوّت والبائد ، لتأخذ صيغة ولوج التراث للخروج من التاريخ ، وبذلك تستكمل عملية الإقصاء السياسي بعملية إقصاء ثقافي وروحي لا يهمّش وجود الأمة فحسب ، بل ويهشّمه .

هذا الاكتشاف ، هذه اللقيا ، أشاعت الحبور في أوصال النظام العربي ، وشرايين العروش والتيجان والأوسمة والبساطير معلنة بشكل كرنفالي جماعي « للغرب ديموقراطيته ، ولنا ديموقراطيتنا » فلا ينبغي وفق خطاب الخصوصية فرض النماذج ، وبهذا لا يحق للثقافة والفكر العربي أن يشكو الفاقة وبؤس الحرية والتعبير ، لأن الفكر بذلك إنما يقوم باستعارة نماذج ديموقراطية جاهزة من الغرب ، وإذا جرت عملية استقراء لبنية الدولة العربية سوسيولوجياً فتبين أن نسيجها محكوم برابطة الدم والقرابة ، ما قبل الوطنية والقومية ، حيث العصبية القديمة (العائلة ، العشيرة ، القبيلة) ، هي التي تشكل لحمة الدولة ، وليست العلاقات الأفقية (السياسية ـ النقابية ـ المهنية ـ الثقافية) التي تميز المجتمع المدني الحديث ، وإذا تبين أن لا سبيل لتجاوز بنية (مجتمع الملة) العضواني الرعوي إلى (مجتمع الأمة) المدني المواطنوي ، وتجاوز الدولة العصبوية إلى دولة الأمة ، إلا بنسف الأسس الاجتماعية والسياسية والثقافية لحالة التكسير

الاجتماعي ، باتجاه عملية دمج (أُمَّويٌّ ، قومي) لا يمكن أن تتحقق إلا عبر تلازم الديموقراطية بالعلمانية ، باعتبار العلمانية هي الأساس الفلسفي المعرفي للديموقراطية ، لأطبقت على هذه الأطروحة كماشة الخصوصية الدولتانية الأوتوقراطية ، وأصالة المعارضة السلفية الثيوقراطية ، تلك هي إشكالية بحثنا هذا في علاقة الديموقراطية بالعلمانية .

ـ الديموقراطية / السياق :

ظهرت الديموقراطية في العقد الأخير وكأنها أطروحة الموسم ، عالمياً ، وعربياً متزامنة مع مسلسل الانهيارات الذي شهدته الأنظمة التي كانت تدعى (اشتراكية) بيد أن المتفرج العربي ، كانت تتعاوره ضروب من الانفعالات المتداخلة ، تتناوس بين الرجاء والخوف ، الأمل واليأس .

الرجاء والأمل بممكنات عقل كوني يترشّد ، وأن العقلانية القانونية التي تؤسس لشرعية الدولة الأوربية الحديثة ، ربما نضجت ظروف دولية وأخلاقية وثقافية تستدعي عقلانية قانونية جديدة ، تجدد الرأسمالية من خلالها ممكنات عولمتها للعالم ديموقراطياً ، أي من خلال إنتاج توازنات جديدة أقل همجية في أساليب توسيع رأس المال وتدويله .

هـذا الرجـاء ، الأمل ، مبعثـه يـأس دفين مكبوت في الـلاوعي الثقافي والسياسي الجمعي العربي ، بأن ليس ثمة منـاص لعقلنـة النظـام العربي المستبد ، إذا لم يفرض عليه هذا الخيار عالمياً ، خـارجيـاً ، لأن أي عملية إصلاح شهدتها الدولة العربية والإسلامية منـذ القرن التـاسع عشر إنما كانت ثمرة إكراه خارجية فرضتهـا ضرورات التوسع الرأسمالي الغربي ، لكن التغييرات التي كانت تتسلل إلى الـداخل تظـل زركشـة على السطـح دون المسـاس بـالطـابـع السلطـاني ، المملـوكي ، البطركي للـدولـة العربيـة المستبـدة « حيث القهر والتصرف الحر في بيت المال »[١] .

يقـول الكـواكبي : « المستبـد يتحكم في شـؤون النـاس بـإرادتـه لا بإرادتهم ، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم ، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجلـه على أفواه الملايين من النـاس يسـدهـا عن النطق بالحق والتداعي بمطالبته »[٢] .

هذه الصورة التي يقدمها الكواكبي لوضع المستبد منذ قرن ، هي ذاتها التي يتداولها الخطاب العربي المعـاصر إذ يتقرى آليـة العلاقـة بين

---

(١) عبـد الله العروي : مفهـوم الـدولـة ، المركـز الثقـافي العربي ، ط ٥ ، ١٩٩٣ ، ص ١٢٩ .

(٢) عبـد الرحمن الكـواكبي : الأعمـال الكاملـة ، القـاهرة ١٩٧٠ ، ٣٤٠ ، عن المرجـع السابق ص ١٢٩ .

السلطة والمجتمع ، الحاكم والمحكوم من وجهة نظر العلاقة الشرعية فلا يجد سوى شرعية (الشوكة والغلبة) التي تؤسس لـ (ملك عضوض) بغض النظر عن واقع الدولة العربية الراهنة إن كانت ملكية أم جمهورية فهي : « ما زالت لا عقلانية ، واهنة ، وبالتالي عنيفة ، مرتكزة على العصبيات والعلاقات العشائرية ، على بنية عتيقة للشخصية »[1] أي هي الدولة السلطانية على المستويين : التنظيري والفكري .

هذه الدولة السلطانية ، ما كان يمكن لها أن تعمد إلى الإصلاحات في القرن التاسع عشر ، إلا بدافع انحطاطها ، أي ليس بدافع نمو قوى التقدم الداخلية فيها ، فانحطاطها وخوف النخب العثمانية من سقوطها أمام تحدي التحديث الغربي ، كان يدفعها إلى (التنظيمات) التي أحدثت تغييرات إدارية عسكرية بيروقراطية ، وقانونية ، لكن الجوهر السلطاني ، استمر بوصف السلطان « ظل الله على الأرض » .

إذن لقد كان الرجاء بالمتغيرات العالمية ، هو استمرار لسيرورة تاريخية ، صنعت الدولة العربية في العصر الحديث ، باعتبار هذه

---

(١) هشام جعيط : الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ، عن المصدر السابق ، ص ١٤٦ .

الدولة ليست إلا استجابة لضرورات الشكل الذي ستؤطر فيه الرأسمالية العالمية ملامح هذا العالم والذي ستكيّفه وفق حاجتها لأشكال تمفصلها في بنيته .

لكن اليأس الذي كان يناوس الأمل والرجاء ، هو الذي حكم خاتمة حلقات المسلسل ، في صورة انبعاث همجي لرأسمالية ، كانت تنتظر الفرصة لإظهار مواهبها ، وتفوقها التقني والعسكري ، فكان انهيار التوازن ، تلك الفرصة السانحة لتأديب العالم ، وكان المثال الأول على تلك العولمة الجديدة في صورة النظام العالمي الأمريكي الجديد ، يقدم وتظهر فاعليته المثالية في الجسد العربي ، من خلال حرب الخليج الثانية التي أظهرت أرقى ما وصلته المدنية الغربية من إنجازات في مجال تكنولوجيا الإبادة والتدمير ، والطريف أن هذه الحرب تم استعراضها تحت عنوان الدفاع عن الشرعية والديموقراطية وحقوق الإنسان ![1]

(١) لعل من مفارقات واقع العار الذي تعيشه الأمة ، أن المثقف الوطني الديموقراطي ، مرغم عند التطرق والإشارة إلى حرب الخليج الثانية ، أن يلجأ إلى التعميم والمجاز والإيحاء تحسباً لتدخل الرقيب ، ومنع النشر ، على طول الساحة العربية ، وهذا اعتذار لأحفادنا القادمين يفسر خلو الكتابة العربية الراهنة من آثار الهزيمة التي لحقت بالأمة ، وما أعقبها من حصار وتجويع لشعب عربي شقيق ، تظهر التقارير دائماً أعداد الوفيات بين الكبار والأطفال بسبب فقدان الغذاء والدواء ، حيث يقوم المثقفون والكتاب الأوربيون بالتنديد بالحصار عبر =

هكذا انكشف للعيان ، وبشكل صارخ ، أن الرأسمالية إذ تجدد نفسها ، إنما تجدد قدرتها وأدواتها التي تتيح لها مزيداً من الهيمنة والتمركز على الذات ، وأن اكتشاف قانون التقدم الذي رافق انبثاقها تاريخياً ، ومنحته الرأسمالية قوة دفع وتسارع لم يعرفه عبر التاريخ عالمياً ، هذا القانون راح يغلق في إطار سيرورتها ، ويؤطر في نسقها ، ليفرَّغ من محتواه بوصفه قانون صيرورة دائمة ودائبة ، صيرورة تجدد قدرة الإنسان في السيطرة على طبيعته ، لصالح إغناء المعنى ، وليستعيد طبيعته التي فقدها عبر الاستلاب المتنامي ، ذلك الاستلاب هو الذي سيغدو قانون التقدم الوحيد الذي يملكه الغرب بوصفه وسيلة إحكام سيطرته التشييئية ليس على مجتمعاته ، فحسب ، بل تدويله لتشييء العالم ، هذا العالم الذي يبلغ اليوم ذروة فقدانه للمعنى .

هكذا يسعى الغرب اليوم إلى إعادة الأطراف إلى نقطة الصفر ، منتزعاً منها كل المكتسبات التي حققتها في ظروف التوازن التي

= العرائض والمقالات ، بينما لا يملك الكاتب العربي ، ولا المواطن العربي حتى أن يعبر عن تضامنه مع أبناء أمته وذلك مثال يكثف مغزى أزمة الديموقراطية ، حيث لم يعد النضال الوطني والقومي ممكناً دون النضال في سبيل الديموقراطية ذاتها ، فسيادة الأمة على مصيرها وأرضها أوطانها لا يمكن أن تتحقق ما لم تملك السيادة على نفسها ، أي عندما تكون هذه السيادة منتهكة أولاً من قبل أنظمتها ودولها !؟.

أنتجتها الحرب الباردة ، بل وما قبلها في المرحلة الكولونيالية القديمة .

فالغرب يطمع اليوم إلى بعث أنثربولوجي للشخصية العربية الإسلامية ، وفق توضعها في أساطيره التي صاغها عبر العصور عن الشرق الملفع بأسرار الغموض ، عن الشخصية التي ينتجها النص ، ولا ينتجها التاريخ فتتحرك في الزمان والمكان وفق منطوق الوحي ووصايا السماء ، وليس استجابة لبشريتها ودوافعها الإنسانية المعقدة والمركبة ، هذا التعقيد والتركيب يغدو خصوصية الشخصية الغربية الدرامية (البروميثيوثية) الفاعلة في الواقع والتاريخ ، وفق منطوقها العقلاني ونهاجية تفكيرها التحليلي والتركيبي ، أمام عقل مذرّر ، مبدَّد ، هباء ، بتذرر وتبدد وهباء الصحراء ، فالعقل الشرقي ، وفق التنميط الذي يريده الغرب ويرغبه أن يكون عليه ، ويستجيب لأساطيره عنه ، هو عقل لا يرى من الواقع سوى الأبيض والأسود ، عقل بداهة وفطرة حيث الواقع عنده معطى نهائي وإلى الأبد ، يخمنه تخميناً مرة واحدة ونهائياً ، فيغدو هذا التخمين حقيقة فيقدرها بشكل نهائي وحاسم وفق ما يعتقد لا وفق ما يعقل ، وفق ما يرغب ويشعر ، لا وفق ما يبصر ويرى ، لأن رؤيته بالأصل مذررة ، ومجزأة ، وعلى هذا فهي رؤية كمية غير قادرة على إدراك العلاقات النوعية والجوهرية التي تربط الظاهر بالباطن ، ولهذا فهي تنزلق

على سطح الواقع وكل ما يستعصي عليها استقصاؤه في الظاهر ، السطح ، تؤوله ، غيبياً ، ما ورائياً ، حيث تحضر السماء لحل مشكلات الأرض ، ومن هنا فإن هذا العقل غير قادر على استيعاب حداثة الأفكار ، بل حداثة الأشياء ، حداثة السلعة ، التي يدخلها في نسيج منظوماته الغيبية السحرية ، فتتحول إلى (صنم) جديد يضاف إلى منظومة عقائده العبادية المقدسة ، وعلى هذا فالمجتمع العربي الإسلامي النموذجي بالنسبة للغرب هو المجتمع الخليجي وأي محاولة للخروج عن النموذج الخليجي ، ليس لها سوى أن تكون النموذج (الأفغاني) فالشخصية الإسلامية لا تستحق سوى هذين الخيارين ، وكل مكتسبات العقل الكوني الحديث ، في ظروف المواجهة مع الاستعمار منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم ، عن الحرية ، والشرعية الدستورية والقانونية ، الديموقراطية القومية ، العلمانية ، الحداثة ، التقدم ، العقلانية ، الاشتراكية ، حقوق الإنسان ، المجتمع المدني ، حرية التعبير والتفكير ، التعددية السياسية ، عليه أن يتجرد منها لأنها خارج نسق خصوصيته .

كل هذه المفردات ، غدت اليوم نسلاً مفهومياً يتحدر من صلب العقل الغربي ، ولا حقَّ لغير الغرب أن يستفيد من ثمرات هذه المكتسبات الحضارية ؛ لأنها ثمرة حضارته ، والصراع ليس صراعاً طبقياً ، بل هو صراع حضاري !

ولذا فإن عملية الانهيار الكبير لما كان يسمى (اشتراكية) باتجاه الليبرالية والديموقراطية والتعددية في أوربا الشرقية ، هي عملية تحول مشروعة ، لأنها عودة الفرع إلى الأصل ، ما دامت عملية العودة تتم في الفضاء الثقافي والعقلي الأوربي ، لكن التحولات الأخرى المرتبطة بنهاية الحرب الباردة ، ما كان لها أن تتم في المحيط الخارج الأوربي ، إلا بالحروب الأهلية ، والدماء ، والخراب ، والإبادة .

فأوربا إذن هي حاضنة قيم العقلانية ، العلمانية ، الحداثة ، وهي التي تملك ممكنات إنتاج المعادل الديموقراطي سياسياً ، فالديموقراطية لا يمكن أن تكون تجربة سياسية ، دون أساس فلسفي معرفي يتأسس على علمانية العقل ، والمجتمع ، فإذا كان جزء من أوربا (الشرقية) تغرب عن بعض قيم منظومتها الفكرية والثقافية الحداثية ، كالديموقراطية ، فإن أساسها المعرفي والفلسفي ظل يحكم نظام العقل فيها ، وعلى هذا فإن قيام الديموقراطية والاحتكام إلى الشرعية الدستورية والقانونية ، صندوق الاقتراع واحترام حقوق الإنسان ، ليست إلا عملية استعادة لقيم افتقدها المجتمع عرضاً ، ثم استعاد (جوهريته الأوربية) باستعادتها ، أي العودة إلى المسار الطبيعي الذي يشكل حالة استمرارية مزعومة ينتجها الوعي الغربي المتمركز على ذاته .

وعلى هذا فإن مجمل المتغيرات ، التي شكلت سياق الانبعاث الملح على الديموقراطية بوصفها أولوية أمام الفكر والمجتمع العربي ، ظلت حبيسة فضائها الأوربي ، واطمأن النظام العربي إلى أن أصالته وخصوصيته الاستبدادية لن تمس ، وأن حريته في ركوب مجتمعاته وشعوبه مصانة ، ولن يتم التدخل في شؤونه الداخلية ، باعتبار البلاد والأوطان ليست إلا مخادع ، وغرف نوم خاصة لا يجوز انتهاك حرمتها ، وأن السلطة وفق خطاب الأصالة العربية السلطانية ، يسوقها الله سوقاً لمن يشاء بالتعبير الأموي ، وهي قميص يقمّصه الله لمن يشاء حسب الخليفة عثمان ، كل هذه الحقوق في السيادة مصونة ، بل والغرب يقدم نفسه كضامن وحامٍ لهذه السيادة ، مقابل شرط واحد ، واضح وبسيط ، وهو أنه مقابل كل هذه التنازلات التي يقدمها الغرب لصالح سيادات الحاكم العربي ، عليه أن يقدم تنازلاً واحداً هو التنازل عن السيادة الوطنية والكرامة القومية !.

هكذا مر الزلزال الكبير ، دون أن يسقط حجرة في جدار الاستبداد العربي الأصيل ، ولم نكسب من هذه التحولات الكبرى ، سوى تحول منطقة البحر الأحمر العربية إلى بحيرة أمريكية ، والمنطقة العربية عموماً إلى مجال للمشاريع الإلحاقية المقبلة (الشرق أوسطية أو المتوسطية) لكن الأمر يتوقف حول الموافقة الإسرائيلية النهائية حول الشكل الذي ترتئيه لاستعبادنا القادم ، وما حجم السيادة الوطنية

والقـوميـة التي يجب التنـازل عنهـا من قبـل النظـام العربي ، لتعترف إسرائيل بسياداته على رعاياه ورعاعـه ، وتؤمن لـه استقرار نظـامـه ، لأن الخلاف مـع العرب ـ حسب نتنيـاهـو ـ ليس حـول السيـادة على الأرض ، فهـذا آخر مـا يفكرون بـه ، بل الخلاف على العرش ، ولهـذا يطالبنا الإسرائيليون مقـابل اعترافهم بخصوصيتنـا الاستبـداديـة ، أن نعترف بخصوصيتهم الـديموقراطيـة ، وأن لا سبيـل للحـاكم عنـدهم لأن يكون مفوضـاً عن الأمـة على الرغم من أنف الأمـة ، بـل وجـدع أنف الأمة كما تتيح الخصوصية العربية العتيدة !!

هكذا تتوالد القضايا ، وتشتق المسائل من بعضهـا ، للوصول إلى الحلقة المركزية في سلسلة الهزائم العربية أمام (كمشة اليد) إسرائيل .

فمع كل هزيمـة يتجـدد أمـامهـا سؤال الـديمقراطيـة منـذ هـزيمـة (١٩٦٧) ، مروراً بـاجتيـاح لبنـــان (١٩٨٢) ، وصــولاً إلى زمن الفضيحة الذي نتردى في مخازيه اليوم .

ومـع سـؤال الـديمـوقراطيـة تتفرع أسئلـة مشتقـة مفهـوميـاً من المعادلات النظرية للديمقراطية ، العلمانيـة ، الحـداثـة ، التعـدديـة ، العقلانية الليبرالية ، المجتمع المدني ، الشرعية القانونية والـدستوريـة .. إلخ .

وفي مقابلها ينهض السؤال السلفي في وجه قادة هزائم الحاضر ، أنظمة ملكية أم جمهورية ، ينهض في صيغة الإسلام في مواجهة المسيحية الأوربية ، الاستقلال في مواجهة الهيمنة الأجنبية ، الأصالة في مواجهة التغريب ، العدالة في مواجهة الظلم ، الشورى في مواجهة الاستبداد ، حيث يغدو الدين للشعب هو الملاذ الروحي والأخلاقي والاجتماعي الأخير للشرعية في مواجهة لا شرعية السلطة وعسفها وقهرها .

عوامل غياب الديموقراطية في العالم العربي :

لقد تداول الخطاب العربي ، منذ مطلع الثمانينات مصطلح أزمة الديموقراطية ، بعد الحصار الإسرائيلي لبيروت ، والعجز العربي حكومات وشعوباً عن المواجهة ، حكومات لتبعيتها واستبداديتها ، وشعوباً لقمعها وإلغائها ، والذعر الوسواسي للحاكم العربي من نزولها إلى الشارع احتجاجاً حتى ولو على العدوان الصهيوني على الأمة ، وكأن النظام العربي يضمر وعياً مبطناً بأنه الأولى بالاحتجاج على عجزه الوطني والقومي وقهره الاجتماعي ، إذا ما فتحت الأقفاص أمام الناس لتخرج إلى الحياة .

هذا في حين كان يمكن للعرب ، أن يتضامنوا مع لبنان والشعب

اللبناني ، في كل الساحات الأوربية [١] ، بما فيها ساحات المجتمع الإسرائيلي وبالتضامن مع أنصار السلام اليهود .

لقد فضلنا استخدام مصطلح الغياب بدل الأزمة ، نظراً لأن الأول يشير إلى حالة لم تعرف ، بينما الثاني يشير إلى حالة عرفت ثم تعرضت لأزمة ، فأدت إلى انقطاع في سلسلة تطورها ، مما يجعل من الأزمة عرضاً من أعراض الواقع ، في حين أن مسألة علاقة العالم العربي بالديموقراطية ترتقي إلى مستوى الإشكالية ، نظراً لعمق تجذر الاستبداد في بنية المجتمع تاريخياً ، وفكراً ، وسياسة وثقافة .

في ندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول « الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي » وفي سياق التعليق على ردود الفعل العربية إزاء الغزو الإسرائيلي للبنان ، يطرح أحد الباحثين سؤالاً : « إذا كانت الأنظمة ميؤوساً منها فما الذي أصاب الأمة من محيطها إلى خليجها ؟ » .

وإجابته عن هذا السؤال أن « ما حدث كان نتيجة طبيعية لاستمرار حرمان المواطن العربي من حقوقه وحرياته الأساسية

---

(١) لقد تمكنا من تنظيم مسيرة ، احتجاجية عربية طلاباً عرباً ، وبالتعاون مع بعض المنظمات الديموقراطية اليسارية الفرنسية ونقابة (C-G-T) ، لتضم المسيرة أكثر من ثلاثين ألفاً جابت شوارع باريس منددة بالعدوان الإسرائيلي المسنود أمريكياً على لبنان .

بأساليب جديدة ومتطورة قامت على سياسة (الإلهاء) و (الترهيب والترغيب) أو (العصا والجزرة) واستهدفت تدجين المواطن وتطويعه وصولاً إلى تعطيل اهتماماته العامة ، ومن ثم تقزيم أهدافه الوطنية والقومية » ويعرض لهذه الأساليب مثل الإلهاء ، والتنفيس وتشجيع الاستهلاك ، وتوسيع القاعدة الاقتصادية ذات المصلحة في استمرار النظام .

وساعد في نجاح هذه الأساليب الاستخدام المستمر للقوانين الاستثنائية ، وانتهاك مبدأ سيادة القانون وأزمة الأحزاب السياسية التي تصورت دورها يتلخص في القفز إلى الحكم ، بأي سبيل ، بحجة تحقيق السياسات التي نادت بها .

وكانت النتيجة هي الغياب الكلي والجزئي للحقوق والحريات الأساسية ، ويلخص الباحث الوضع العربي فيما يتعلق بالحقوق والحريات فيما يلي :

ـ حقوق وحريات سياسية غائبة في معظم الأقطار العربية ، مثل حرية الرأي والتعبير والتجمع السلمي وحق تشكيل النقابات والأحزاب .

ـ حقوق مدنية متوافرة في معظم الأقطار العربية مثل حق الإنسان في الحياة ، وعدم تعرضه للعمل الإلزامي بغير حكم قضائي ،

والأمن الشخصي ، والمساواة أمام القضاء ، وتحترم هذه الحقوق طالما أن التهمة الموجهة إلى المواطن هي ضمن جرائم القانون العام كالقتل والسرقة ، أما إذا كانت التهمة ذات طابع سياسي فإن الأمر يختلف ، ولا يوجد ضمان لاحترام هذه الحقوق .

ـ حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية مثل الحق في العمل والخدمات الصحية والتعليمية ، ويحكم توافر هذه الحقوق أساساً معطيات غير قانونية[1] .

إن متابعة مدققة لمحاور الكتاب الصادر عن الندوة وتصفحها بعين تقرأ المكتوب دلالياً ، تجد أن ثمة عنصراً غائباً ، وهو الذي يشكل ليس السياق التاريخي لولادة الديموقراطية فحسب ، ولا فضاءها العقلي والثقافي فقط ، بل معادلها المعرفي الضروري ، وهو العلمانية .

ولهذا فإن معظم النصوص في هذا الكتاب ، وفي كتاب لاحق (أزمة الديموقراطية في الوطن العربي) الذي يقارب الألف صفحة ، ستكون العلمانية هي الخطيئة الأولى التي ينبغي أن يتطهر منها

---

(١) د . منذر عنتباوي : دور النخبة المثقفة في تنوير حقوق الإنسان العربي ، الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، ط ٢ ، ١٩٨٦ . راجع عرض د . علي الدين هلال لموضوعات وأبحاث الندوة في مقدمة الكتاب ، ص ١٩ .

الخطاب (التقدمي) العربي بتياراته الثلاثة (الليبرالية ـ القومية ـ الماركسية)[١] .

وعلى هذا فإن عوامل الغياب ، سيتعاورها الخطاب بوصفها عوامل أزمة ، فيراها تارة (أزمة حرية) ، والحرية هنا تختصر إلى حدود (حريات مدنية وسياسية) ، الحريات المدنية مثل الحرية الشخصية وحرية الانتقال والزواج ، والحريات السياسية مثل حرية التعبير والحق في الاجتماع والتنظيم [٢] .

وعلى هذا فالحرية التي تشكل ـ حسب الباحث ـ مع المساواة والمشاركة ثلاثة مبادئ ومكونات أساسية للنظام الديمقراطي ، هذه الحرية سيظل الخطاب العربي في هذا الكتاب ، وفي غيره من الإنتاج الفكري والسياسي ، يتداولها شعاراً ، أطروحةً سياسية استمراراً لميراثها الشعاري ، الذي أسس له الخطاب الليبرالي العربي منذ القرن التاسع عشر .

ذلك أن الحرية لن ترتقي إلى مستوى الطرح الفلسفي ، إلى

(١) نستثني من ذلك مداخلة سمير أمين في الكتاب الثاني « أزمة الديموقراطية في الوطن العربي » ونحن عندما نشير إلى هذين الكتابين ، فلأنهما يضمان عشرات أسماء الكتّاب والمفكرين العرب ، فهما بذلك يقدمان عينة دالة على واقع الخطاب العربي المعاصر .

(٢) د . علي الدين هلال : المرجع السابق ص ١٠ .

مستوى سؤال الكينونة والوجود والمعنى ، أي دون الاهتمام بتأصيل وتنظير مفهوم الحرية[١] .

ولهذا كان من الملاحظ « في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد ، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة ، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة ، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات »[٢] .

وعلى هذا فإن سؤال الحريات ، بوصفها عنصراً حاسماً في منظومة المبادئ التي تؤسس للديمقراطية لا يتم تأصيله نظرياً ، ولا استقصاؤه معرفياً ، من أجل معرفة مدى تداخله ، وتخالطه ، وتفاعله مع عناصر منظومته (الليبرالية) ، فالحرية تخترق كل الحيّزات التي تشغلها (الليبرالية مفهومياً) فهناك الحريات الاقتصادية (اقتصاد السوق) الحريات الاجتماعية والثقافية والسياسية ، لكن المفهوم الأساسي في المرحلة الأولى لقيام الليبرالية ، هو (مفهوم الذات) وهو الذي يميز الفلسفة الغربية الحديثة جميعها ، إذ ينطلق التحليل الفلسفي الغربي من الإنسان « باعتباره الفاعل صاحب الاختيار

(١) راجع عبد الله العروي : مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي ، ص ٣٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٦ .

والمبادرة ، وهذا هو أصل الأنسية الغربية كما عبرت عن ذاتها في ميادين الفن والأدب والعلم والسياسة ، وهذا المنطلق يعارض جذرياً منطلق فلسفة القرون الوسطى الأوربية ، ومنطلق الفلسفات الشرقية حيث ينظر إلى الإنسان كمخلوق بين المخلوقات ويضاف الفعل إلى الخالق المبدع »[١] .

فإذا كانت الديموقراطية تمثل ساحة الممارسة السياسية للحرية ، فإنه وفقاً لأولويات الفلسفة السياسية الليبرالية ، وتراسل عناصرها الداخلية وتباطنها ، وتأسيساً عليها ، لا بد من أن تكون العلمانية هي ساحة الممارسة العقلية للحرية ، حيث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ، ليس إلا معادلاً سياسياً عقدياً ، يقونن ويؤطر انتقال مركز ثقل (الفاعلية) من السماء إلى الأرض ، أو بصيغة أخرى ، يشرعن لعملية الانفصال بين (السماء والأرض) والإقرار بمشروعية نسقيهما المتغايرين انطلاقاً من القول : بأن الله خلق العالم ، وتركه يعمل وفق قوانينه ونواميسه .

في ساحة الممارسة العقلانية للحرية ، على أرضية العلمانية ، ومن مصدرها ستشتق مفاهيم عن الفرد ، وتتنوع وتتطور بتنوع وتطور تاريخ الليبرالية حيث يتوالد نسل من المفاهيم مجانس في بنيته

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٠ .

التكوينية للعلمانية بمثابتها المعادل العقلي لفعل الحرية الإنسانية ، حيث سيتوالد عن مفهوم (الذات ـ الفاعل) لاحقاً مفهوم (الفرد ـ العاقل) المالك لحياته وبدنه وذهنه وعقله ، وعن هذا المفهوم وبمحايثته سيولد مفهوم (المبادرة الخلاقة) ، وستتوج الليبرالية مسيرتها في البعد الرابع لمفهوم (الفرد الحر) وهو بعد (المغايرة والاعتراض) ، حيث الاختلاف أصل الجدال والجدال هو أصل التقدم الفكري والابتكار [١] .

ومن الواضح أن جملة المبادئ والمفاهيم المساقة أعلاه ، لا يمكنها أن تنتظم في نهاجية معرفية ما قبل ليبرالية ، أو ما قبل رأسمالية ، أو في سياق نظام مفاهيمي يمكن أن تتخلله عناصر سماوية ممنوعة اللمس أرضياً ، فالعلمانية سواء إذا كانت ، تعني (الدنيوة) ، أي تعني النسبة إلى العالم أو النسبة إلى العلم ، بكسر العين أو فتحها ، لا يغير من حقيقة أنها تنطوي على المضمونين حكماً ، إنها نظرة إلى العالم من خلال قوانينه ، وشكل انتظامها واتساقها وفق علاقاتها الداخلية ، لا ما قبل ولا ما بعد ، في العالم ذاته ومن خلال عيونه دون توسطات خارجية قبلية أو بعدية .

ولأنها هي ذلك ، فهي كذلك ، أي ما دامت هي رؤية للعالم

(١) راجع المصدر السابق ، ص ٤٠ ـ ٤١ .

من خلال أدواته وعناصره ، فهي رؤية علمية ببساطة ووضوح ، لأنها تقرأ نص العالم بحروفه ، وتتعرف على عناصره وأشيائه ، بأدواته وأجهزته ، فهي علمية وعالمانية[1] .

في هذا السياق تبدو مداخلة حسن حنفي ، وكأنها تضع يدها على الحلقة المركزية التي تحول دون دمقرطة العقل العربي والإسلامي ، ويتمثل هذا الحائل للدمقرطة ، بالعجز عن علمنة هذا العقل ، وعلى هذا فهو يعود بأزمة الحرية والديموقراطية إلى اعتبارها هي أزمة تاريخنا في الألف سنة الأخيرة ، حيث يرصد جذورها التاريخية في خمسة جذور :

١ ـ حرفية التفسير : الجمود وضيق الأفق ، الحرفية ورفض التأويل ، وإنكار المجاز واستبعاد التشابه ، وتحول الحوار الفكري إلى مماحكات لفظية ، مما أدى إلى قيام طبقة من العلماء تحتكر العلم والتفسير والتأويل ، فالتقت عقلية السلطتين الدينية والسياسية حول (التنزيل) الذي لا يقبل المراجعة (تنزيل الوحي من الله إلى العالم دون حق العالم في مناقشة العلم اللدني) وتنزيل الأمر من السلطة إلى الشعب دون حق الشعب في مراجعة قراراتها ، حيث أقفل باب الاجتهاد ، وساد التقليد والتظاهر والتبعية .

---

(١) د . فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية ، قضايا فكرية ، الكتاب الثامن ، اكتوبر ١٩٨٩ ، ص ٢٧٣ .

٢ ـ **تكفير المعارضة** : استناداً إلى الحديث المشكوك في صحته ، الفرقة الناجية من ثلاثة وسبعين ، أصبحت الفرقة الناجية هي حزب الحكومة ، ومن ثم تكفير الاتجاهات المعارضة منذ بيعة يزيد ، وفاقم من ذلك تدخل السلطة في الخلافات الفكرية وانتصارها لرأي دون رأي ، فالدولة الأموية تؤيد (جبرية) الجهم بن صفوان ، وتعارض الحرية عند معبد الجهني وغيلان الدمشقي وعمر بن عبيد ، والدولة السنية تنتصر للأشعرية ولمطلق الإرادة الإلهية ، حتى ولو أدى ذلك إلى خرق قوانين الطبيعة والقضاء على الحرية الإنسانية ، والمأمون ينتسب لعقيدة خلق القرآن فيعذب في ذلك أحمد بن حنبل ، وتدور الدائرة فينتسب المتوكل إلى الأشعرية فيبدأ اضطهاد المعتزلة ، فكيف يتم الحوار إذن والسيف مرفوع على رقاب أصحاب الرأي والاجتهاد ؟

٣ ـ **سلطوية التصور** : حيث سيادة التصور الأشعري للعالم القائم على تصور سلطوي مركزي إطلاقي . فمفهوم الفرد وفق هذا التصور ، يتعارض إطلاقاً مع المفاهيم الأربعة التي صاغتها وطورتها الليبرالية عن الحرية ، والشكل الذي من خلاله تشخصت هذه الحرية في صورة علمانية تعقلن كل الحيزات المجتمعية والثقافية والروحية ، كما أظهرنا .

سلطوية التصور للعالم ، تتشخص ـ وفق حنفي ـ في صورة الفرد الذي لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ، فليس للإنسان إلا أن يكسب ما يهيئه الله له ، لأن الإنسان لا يستطيع أن يفعل إلا إذا تدخلت الإرادة الإلهية لحظة فعله ، وجعلته ممكناً ، وإلا استحال الفعل ، والإنسان يعيش في عالم لا يحكمه قانون ولا يرعى الأصلح ، وليست به غاية ، عالم خاضع لسلطة مطلقة لا يستطيع الإنسان لها دفعاً .

ومن هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرة الزعيم الأوحد ، والمنقذ الأعظم ، ومبعوث العناية الإلهية ، وسلطوية التصور هذه تحولت إلى تسلطية النظم والإعلاء من شأن القمة على القاعدة .

٤ ـ **تبرير المعطيات** : حيث عمل العقل تبرير المعطيات بعد أن ينظرها ويحيلها إلى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها ، كان عقلاً ملتهماً لكل شيء ، لا يعارض أو ينتقد أو يتساءل عن صحة المعطى لذلك اختفى التناقض ، وضاعت الحركة بين الأضداد ، فالمصالحة قانون الكون ، هكذا يغيب الحوار لأن المعطيات مقبولة سلفاً ولا توضع موضع النقد .

٥ ـ **هدم العقل** : منذ هجوم الغزالي في القرن الخامس الهجري ، على العلوم العقلية ، وقضائه على الفلسفة ، وعدائه لكل اتجاه حضاري

عقلاني ، وتنكره لكل العلوم الإسلامية بما في ذلك علوم الكلام والفقه والحكمة ، وباستثناء علوم التصوف ، وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الذوق ، وتركه الحقيقة وسلوكه الطريقة ، أصبحنا في المعرفة صوفية وفي الأخلاق أشعرية ، وفي أحسن الحالات ، لم يتمكن الإصلاح الديني من تجاوز الأشعرية في التوحيد أي سلطوية التصور ، ولو أنه حاول أن يكون معتزلياً في العدل بدعوته إلى إعمال العقل ، وإلى الحسن والقبح العقليين ، وإلى تأكيد حرية الإرادة النسبية ، ولكن خطوتين إلى الخلف مقابل خطوة إلى الأمام ، حيث لم تعارض حركاتنا الإصلاحية التصوف ، بل أيدته وجعلته علماً يقينياً وطريقاً شرعياً للخاصة ، وهم الأولياء [١] .

من الواضح ، كيف يظهر نص حنفي وببراعة ذلك التناظر القائم بين الاستبداد السياسي والتصور السلطوي للعالم ، وكيف يستحيل التفكير بالديموقراطية في إطار نظام للتفكير يستند إلى سلطة النماذج (النص ـ السلف ـ المأثور) ، فالديموقراطية كممارسة سياسية للنسبي والممكن ، غير ممكنة في فضاء ذهني وعقلي وثقافي يحتكم إلى المطلق ، سوى مطلق حرية التفكير والتعبير الذي تمثل العلمانية

(١) د . حسن حنفي : الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ، في كتاب الديموقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سبق ذكره راجع ص ١٧٩ ـ ١٨٩ .

بزمانيتها ، وعالمانيتها ، وعلميتها ونسبيتها وبشريتها ، الأساس المعرفي الممكن للديموقراطية المأزومة منذ ألف عام ، ومع ذلك فإن حنفي يرفض في البرنامج والشعار ، ما يقره في الاستقراء والتحليل ، حيث يرفض العلمانية بوصفها نتاج تاريخها الغربي ، ولا تستدعيها خصوصية التاريخ العربي الذي يقدم من خلال تحليله السابق نموذجاً للتفكير ، لا يختلف جوهرياً عن المناخات الفكرية للعصور الوسطى الأوربية ، التي يشار عادة إلى خصوصيتها في معاداتها للعلم ، ومن ثم بروز العلمانية كردة فعل على ظلاميتها .

هذا الترابط القائم بين العناصر ، هو الذي يمنحها خصائصها ، لأن علاقات الترابط والتفاعل هي التي تكشف عن الأداء الوظيفي للعنصر داخل البنية ، ولعل خير تعريف لأي عنصر ، مادة ، شيء ، هو تعريفه من خلال وظيفته ، فالبيانو دون تعريفه من خلال وظيفته الموسيقية ، يمكن أن يكون طاولة للطعام ؟.

ولهذا فإن الفكر العربي ، طالما افتأت على نفسه ومجتمعه والتاريخ ، من خلال رؤيته التفتيتية للظواهر ، وتعامله معها بوصفها عناصر منعزلة ومعطيات ثابتة معطاة في جواهرها الخالدة وإلى الأبد ، وبذلك فقد غلف كل مفردات الحداثة السياسية (القومية ـ الديموقراطية ـ الاشتراكية) بقشرة من الميتافيزيك تبعث الرؤية

السحرية في أحشاء الظاهرة ، فتطرد من داخلها المحتوى الواقعي التاريخي ، لتلج محراب المطلق ، هكذا حول القوميون العروبيون (القومية) ، والماركسيون العرب (الاشتراكية) ، وهكذا يفعل الفكر العربي اليوم برؤيته القيامية مع (الديموقراطية) ، حيث ينتزعها من تاريخها ، والشروط الاجتماعية والثقافية والسياسية التي أنتجتها ، فإذا بالأمة تجمع فجأة حول الديمقراطية ، شعباً وأنظمة ، مواطنين وحكومات ، ضحية وجلاداً ، يميناً ويساراً ، علمانياً وسلفياً ، مؤمناً وملحداً ، تماماً كما كانت الأمة تجمع حول الشعارات الكبرى (الوحدة ، الاستقلال ، التنمية ... إلخ) فتخرج من معاركها مع هذه التحديات ، في صورتها المذلة المهانة اليوم من قبل حكامها ، وحكام حكامها في النظام العالمي الجديد .

وذلك لأن كل الخيارات السياسية التي خاضت الأمة غمارها ، دخلتها وفق ميراثها العقلي والفكري المتأخر ، والمفوّت ، والعاجز عن إنتاج وعي مطابق بالتحديات التي يطرحها الواقع على الأرض محلياً ، وقومياً ، وكونياً .

أي كان العقل يواجه موضوعاتها ، وهو ممزق بين ثبوتياته القبلية ، وبداهاته اليقينية ، وبين النسبية التي راحت تخضع الموضوعات ، والموجودات ، والأشياء لمنطقها ، وصيروراتها الدائبة ، فإشكالية كالديموقراطية ، تنهض اليوم بإلحاح على أنقاض الطموحات

والأحلام الوطنية والقومية الكبرى ، لكن هذا العقل الذي قاد إلى كل هذا الحطام ، لا يدرك أن الديموقراطية مستحيلة تعريفاً ، « دون تحرير الذهن من الأحكام المسبقة مهما كانت » أي إعطاء مسؤولية القرار دون تقيد مسبق للشعب بأي قيد نصي أو تشريعي أو فقهي ، فالناس وفق هذا المنطوق ، هم الذين يملكون حق السيادة والمرجعية في شؤونهم التعاقدية الوضعية ، وبذلك فالديموقراطية تفترض إلغاء جميع المطلقات وإحلال مطلق وحيد محلها هو حرية الفكر في جميع الميادين ، وبالتالي « تفترض الديموقراطية العلمانية شرطاً لها لا مفر منه ، تفترض فصل شؤون الدين بوصفه عقيدةً فردية عن شؤون المجتمع ، تفترض إلغاء الدين بوصفه نظام حكم ـ فهو نظام ذو طابع أخلاقي قيمي فقط ـ وإقامة بديل ذي طابع اجتماعي بحت تحدده الظروف التاريخية »[١] .

وهكذا يخلص سمير أمين ، إلى أن ذلك لا يعني أن العلمانية مرادف لمعاداة الدين ، فهذا خلط لا أساس له ، بل ويزعم أن العلمانية من شأنها أن تحرر الدين من استغلال السلطة له[٢] .

تلك هي لفتة من اللفتات النادرة في الخطاب العربي المعاصر ،

(١) د . سمير أمين : الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية أمام تحديات العصر ، قضايا فكرية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٩٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩٨ .

التي تشير إلى ذلك الترابط والتشارط الضروري بين الديموقراطية والعلمانية ، في فضاء الضوضاء المثارة حول أهمية الديموقراطية ، تماماً كما انهمك الفكر القومي بمسألة الوحدة والنضال السياسي المباشر من أجلها ، عبر تغييب التأصيل النظري لها ، القائم أساساً على أن المشروع القومي تعريفاً ، هو تجاوز المشروع (الأقوامي) المللي والطائفي الديني ، وأن الوحدة القومية نشأت على أنقاض الوحدة الدينية ، الأمر الذي من شأنه أن يجعل من العلمانية صنواً للقومية ، ولهذا همش الفكر القومي علمانية ساطع الحصري ، وأعلى مثال زكي الأرسوزي بميتافيزيقه عن (الرحمانية) .

والأمر نفسه ينطبق على الاشتراكية ، والماركسية العربية التي نظرت إلى العلمانية أطروحة ليبرالية ، لا يليق بالماركسي الثوري أن يضيع وقته بمهات يفترض أن ترسيمة النظرية (الماركسية) تجاوزتها ، ولهذا تجاوز العلمنة دون أن يعقلها نظرياً ، ولذا تشربت ماركسيته بالوعي الوسطوي السائد اجتماعياً وثقافياً وتاريخياً في مجتمعاته ، فأنتج ماركسية امتثالية قياسية ، تؤمن بالتفكير السلطوي الذي يركن إلى سلطة النص ، تماماً كما يتحرك ميكانيزم جهاز الوعي (الميثي) الثيوقراطي .

الليبرالية هي الوحيدة التي أولت العلمانية اهتماماً متميزاً في تاريخ الفكر والثقافة العربية ، الأمر الذي كان يفترض أن تشكل ميراثاً

ثقافياً قادراً على الاندراج في المشروع الثقافي القومي والاشتراكي ، لكن ما حدث في الواقع ، يظهر أن العلمانية التي كان ينبغي من وجهة تأصيلية نظرية فلسفية أن تكون الجذر المعرفي (الإبستامي) للتيارات الفكرية الثلاثة ، وئدت بوأد الليبرالية والديموقراطية الهشة ، بشراسة شعبوية وحدت الخطابين (القومي والاشتراكي) في افتراس التجربة الديموقراطية العلمانية التي خلفها النظام الكولونيالي ، لتنشأ على أنقاضه نموذج دول ما دون الدولة ، الدولة الفئوية ، العصبوية ، المملوكية السلطانية ، التي تشكل ردة عن نموذج الدولة الكولونيالية .

الليبرالية الموؤودة :

كان من المفترض في الظروف التاريخية التي مهدت لتوحيد الرأسمالية للعالم كولونيالياً ، أن تكون الليبرالية هي الفلسفة المعممة كونياً من قبل الغازي الأوربي ، لكن الليبرالية التي تطلبت ولادتها شجاعة تاريخية هائلة ، بحكم القطيعة التاريخية الكبرى التي أحدثتها في تاريخ البشرية ، إذ تؤسس لصورة عالمنا الحديث ، وتطمح لكونتنه من خلال الثورة الشاملة في مجال علاقات الإنتاج وأدوات الإنتاج والاتصال ، وتصغير الكوكب إلى حدود القرية العالمية ، كما يقال اليوم .

هذه الليبرالية التي بدأت بهذه الشجاعة ، لم تكن قد بلغت مرحلة إدراج عالمنا العربي في منظومتها العالمية ، إلا وكانت قد دخلت مرحلة جبنها ودناءتها وجشعها الاستعماري المعبر عن جوهرها بوصفها بالمآل أيديولوجيا طبقية عاجزة عن الارتقاء إلى أيديولوجيا كونية ، وعلى هذا فإن أية محاولة للبرلتها للعالم ، ما كانت ولن تكون ، إلا صياغة للعالم وفق حاجاتها في المركز ، حيث تكييف المحيط وفق متطلبات المتروبول الدولي العابر للقارات ، والعابر للثقافات الوطنية والقومية ، وحيث تتطلب عملية التأقطب هذه حول المركز ، نزع الطابع الإنساني والأممي عن الحضارة البشرية ، ووضعه في خدمة الثقافة الغربية وتمركزها الشديد حول ذاتها .

وعلى هذا فإن الليبرالية العربية نشأت وتكونت في ظروف شرط التطور اللامتكافئ للرأسمالية الغربية ، وفي ظروف هذه النزعة المركزية الأوربية ، التي تتأسس فلسفتها تجاه الآخر ، على الإلحاق والاستتباع ، والتيئيس الحضاري ، من خلال قسمة عمل دولية لا تتيح للآخر ، الطرفي الهامشي سوى نسق « تطور التأخر » حسب تعبير فرانك ، أو « النمو دون التطور » بصيغة سمير أمين ، حيث إعادة الإنتاج التابع على أرضية العنف البنيوي ، عنف بنيوي هو بدوره نتاج للعنف المباشر الذي استخدم في أزمنة مختلفة ، وبوحشية تتباين

من حالة إلى حالة أخرى ، لفرض وترسيخ التبعية والاستغلال كما يعبر جالتونج[(١)] .

وعلى هذا فإن كل محاولة للخروج على هذه الجبريات الحتمية التي أنتجها التوسع الرأسمالي الغربي ، كانت تواجه بشراسة ، من أجل كبحها وقبولها بالوضع الذي أتاحته مصالح توسع وانتشار المركز .

وعلى هذا ، لم يكن متاحاً لليبرالية العربية أن تتطور وفق نسق نموها الطبيعي ، من أجل بناء الدولة القومية الحديثة ، التي تشكل الديمقراطية الوجه السياسي لصيرورتها ، والعلمانية الوجه الثقافي لسيرورتها .

إن أي تطور ليبرالي في المحيط ، يجب أن يتم وفق استراتيجيات ما يراد له في المركز ، أي أن يتطور باتجاه مزيد من التبعية الكومبرادورية ، وباتجاه التطابق مع الصورة التاريخية والثقافية التي يحملها الغرب عن الشرق ، حيث صورة الجهل والاستبداد والإرهاب .

---

(١) ديتر سنجهاز : الاحتكارات المتعددة الجنسية وقانون التطور المتفاوت ، بحث من كتاب (الإمبريالية وإعادة الإنتاج التابع) ، تأليف مجموعة من الاقتصاديين ، ترجمة ميشيل كيلو ، منشورات وزارة الثقافة ١٩٨٦ ، المقدمة ، ص ٨ ـ ٩ .
راجع أيضاً كتابنا : الثقافة الوطنية/الحداثة (إشكالية الهوية) ، عبد الرزاق عيد ، حلب ، دار الصداقة ، ص ١٣ ـ ١٥ .

يقول : بالمرستون وزير الخارجية البريطانية في سنة ١٨٣٣ ، عن محمد علي وعن طموحه التحديثي ، وبناء اقتصاد وطني مستقل ، إنه ـ أي محمد علي ـ ليس أكثر من همجي جاهل ، نجح عن طريق المكر والجرأة والذكاء الفطري في الثورة والتمرد ... إنني أنظر إلى ما يزعمه من تمدينه لمصر على أنه كذب وخداع محض ، وأعتقد أنه ليس بأقل استبداداً وإرهاباً من أي حاكم آخر استعبد شعبه من قبل[١] .

تلك هي الصيغة النموذجية ، التي تتكرر منذ أكثر من قرن ونصف ، باتجاه أي حاكم عربي تراوده أحلام وطنية وقومية طامحة إلى شكل من أشكال فك ارتباط الهيمنة مع الغرب ، وإعادة ترتيب العلاقة من موقع أكثر سيادة ، إنه الخطاب ذاته ، تجاه أحمد عرابي ، وجمال عبد الناصر ، وصولاً إلى عاصفة الصحراء الأمريكية ضد العراق ، أي الاتهام بـ (الاستبداد ـ الجهل ـ الإرهاب) .

ولهذا كما يقول بالمرستون : « ليس هناك مجال للإنصاف في معاملتنا لمحمد علي ... إن السارق لا بد دائماً أن يجبر بالقوة على لفظ ما قام بالتهامه »[٢] .

---

(١) عن كتاب عفاف لطفي السيد (محمد علي وبالمرستون) بالإنكليزية ، نقلاً عن د . جلال أمين : المشرق العربي والغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٨٣ ، ص ٢٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

هذه الرؤية الغربية للمجتمع العربي الإسلامي ، كانت ولا تزال ، هي الرؤية الوحيدة القابلة للقبول والتداول ، بل وإرغام المجتمع العربي الإسلامي على عدم الخروج عن نطاق الصورة التي أطرها الغرب داخل نموذجها النمطي ، ولهذا كان المثقف العربي الليبرالي دائماً في موقع درامي إشكالي مع الغرب ، بوصفه ممثل الحاضرة الكونية ومستقبلها من جهة ، وعدوانية الغرب نحوه ونحو أمته بما لا يتلاءم مع تلك الصورة الحضارية التي يسعى المثقف لتقديمها عن الغرب ، وذلك منذ شبلي شميل رائد العلمانية الليبرالية الديموقراطية عربياً ، وصولاً إلى جورج طرابيشي الذي كان مندهشاً من تناقض الغرب مع نفسه ، خلال حرب الخليج الثانية ، حيث يبدي استغرابه من منطق الحضارة الغربية التي يفترض عندها ، أن يكون نموذج الدولة القومية ، والتي هي أقرب إلى العلمانية والحداثة وروح العصر ، أن يكون هذا النموذج هو هدف ضرب قوى التحالف ، ولصالح نموذج الدولة القروسطية الخليجية الجامعة لكل تظاهرات التأخر الاجتماعي والثقافي والسياسي (الأوتوقراطي والثيوقراطي) .

هكذا منذ قرن وجد شبلي شميل نفسه ، مضطراً للمواجهة النظرية مع كرومر والرد عليه دفاعاً عن الإسلام ، رغم أن شميل هو المؤسس لخطاب العلمانية فلسفياً ، وهو المؤصل له نظرياً والمنافح عنه بشدة نضالياً ، فالرجل كان يعتقد أن العالم قاب قوسين من الرشاد

والعقلانية والتوحد ، وذوبان الفروقات الدينية والإقليمية والقومية ، وهذا ما يفسر نزعته الاشتراكية والأممية المبكرة .

لقد كان الشميل مضطراً ، وهو الراديكالي في ثقته بالعلم ومستقبله ، والعلمانية بوصفها امتداداً ثقافياً سياسياً ضرورياً لتلك الراديكالية العلمية ، لقد اضطر هذا الرائد على الرغم من أصوله المسيحية للدفاع عن الإسلام ، أمام تخرصات كرومر عن المجتمع المصري غير القابل للحياة ، في كتابه (مصر الحديثة) حيث يلقي اللوم على وضع المرأة المنحط ، والقبول بالرق ، وتصلب الشريعة ، وضيق الإيمان ، ولم يكن يعتقد بإمكان علاج ذلك ، حيث يكتب عن محمد بيرم التونسي الذي سيصبح يوماً من دعاة الإصلاح إذ يقول كرومر : « وقد يأخذنا العطف على أمثال محمد بيرم من المسلمين ، لكن ليعلم السياسيون العمليون أن ليس لدى هؤلاء أي خطة جديدة بأن تقيم من الموت جسداً لم يمت ، لكنه في حالة نزاع وقد يبقى هكذا لقرون عديدة ... إنه غير قابل للحياة ولا يمكن وقف انحلاله بأي مخدر من المخدرات الحديثة ، مهما استعملت بمهارة »[1] .

ومن المعروف أن كرومر ، هو صاحب التوجيهات الشهيرة ، عند تأسيس الجامعة المصرية ، حيث نصت هذه التوجيهات على

(١) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩ ، ترجمة كريم عزقول ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٧٧ ، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ .

ضرورة مراعاة (الخصوصية) المصرية الإسلامية عند وضع المناهج ، وهذه الخصوصية تتمثل بتقديس سلطات (النص ـ الحفظ ـ الاستظهار ـ الذاكرة ـ والتكرار) انطلاقاً من وجهة النظر الاستشراقية عن العقل العربي التجزيئي التذريري العاجز عن البناء والتحليل والتركيب وإطلاق الحكم القائم على الاستقراء والاستنباط ، ولقد كشف (بريان تيرنر) أهم الموضوعات التي طرحها الاستشراق حول الثقافة والحضارة الإسلامية :

أ ـ الإسلام والحضارة الراكدة ، حيث الحضارة المنغلقة ضمن عاداتها المقدسة وعرفها الأخلاقي الرسمي وشريعتها الدينية ، وتأتي الصيغة السلطوية الاستبدادية لنظامها السياسي دعماً لثقافتها الراكدة .

ب ـ الإسلام والحضارة المنحطة : حيث الانطلاق من النموذج الكلاسيكي للإسلام والذي سيغدو هدفاً للبحث عن (الحياة الصالحة) وعلى هذا فإن عملية البحث الدائم عن هذا الإسلام (المعياري) جعل من الإسلام الواقعي ، وكأنه سلسلة من الانحطاط التدريجي منذ لحظة النبوة حتى الآن ، ومقولة الانحطاط هذه نجدها في معظم المساهمات الاستشراقية (غرونباوم ـ جيب بوين ـ لويس وديفيد واينز) .

جـ ـ انهيار الإسلام وحضارته ، حيث الانحطاط كان في الجوهر ، والسلطوية عنصر تاريخي أبدي ، والالتزام العبودي بالتقليد الرسمي .

د ـ تشكل سوسيولوجيا (ماكس فيبر) أساساً هاماً للاستشراق ، فيما يكتبه عن انحطاط الإسلام وبنيته السياسية الاستبدادية ، وغياب المدن المستقلة ذاتياً .

هـ ـ أطروحة هيغل ، حول الإسلام العظيم ، الذي انحط إلى (الراحة الشرقية والركود) حيث (الإسلام الكلاسيكي) ذاته لا توجد لديه بنية طبقية حقيقية [١] .

هكذا تطمح المصفوفة الاستشراقية ، وهي تصوغ ترسيمتها عن الوعي العربي الإسلامي ، تجريده من الممكن الديموقراطي سياسياً ، ومن الممكن العلماني معرفياً ، باعتبار هذين العنصرين ، سمتين ملازمتين للمجتمع المدني الحديث ، والدولة بمعاييرها العقلانية ، الشرعية ، الدستورية ، القانونية الحديثة .

ومع ذلك فإن الليبرالية العربية ، أمام هذا الاستعلاء الحضاري

(١) بريان تيرنر : ماركس ونهاية الاستشراق ، ترجمة يزيد صايغ ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٣ ، ١٦ ، ١٨ .
راجع كتابنا : الثقافة الوطنية/الحداثة ، مصدر سبق ذكره ، ٢٦ ـ ٢٧ .

والثقافي بل والعسكري ، عندما يستدعي الأمر ، كانت تميز بين الغرب المستعمِر ، والغرب الحضاري ، ومن هنا فقد اكتسب الخطاب والممارسة طابعاً صراعياً مع الغرب ، فمن جهة النضال في سبيل الاستقلال والتحرر الوطني من الهيمنة الاستعمارية ، ومن جهة أخرى القناعة بأن لاسبيل إلى هذا التحرر الحقيقي ، ما لم تمتلك الأمة أسباب تفوق وقوة الغرب . نقول : طابعاً صراعياً ، وليس طابعاً تناقضياً ، قائماً على رد الفعل على الآخر ، كما يحدث اليوم ، من خلال الحديث عن أنساق حضارية وحرب حضارات ، والدعوة إلى العطالة الحضارية نكاية بالدينامية الحضارية للغرب ، والكفر بالعقل والتقدم والحرية ، ما دامت من صنع الثقافة الغربية ؟

لقد كان المثقف الوطني الليبرالي ، يصطدم بتلك المفارقة التي تتبدى بهذه الازدواجية ، حيث الإعلان عن الإخاء والمساواة والحرية وحقوق الإنسان من جهة ، واستعمار واستعباد الشعوب من جهة أخرى ، ولهذا سنجد بعض ردود الفعل التي تستجيب لضغوط استفزازية مثيرة ، وسنجد بعض رواد الليبرالية ينقلبون على أفكار الثورة الفرنسية ، وكل أفكار التنوير الأوربي ، كفرح أنطون وأديب إسحاق ونجيب حداد ، فيقرر أديب أن الحرية في أوربا « اسم بلا مسمى عند القوم ، وأن تكرار ذكرها في محافلهم ، ورسمها في مجامعهم ، هي من قبيل اللغو الساقط والتمويه والتطرئة » .

ونجيب حداد يتحدث عن « الهمجية السوداء » عند الزنوج تقابلها « الهمجية البيضاء » في أوربا [1] .

لكن لحظات الوطنية المستفزة هذه ، لم تكن لتغيب عن أذهان جيل الرواد المؤسسين حقيقة تفوق الآخر التي عمادها (الحرية ـ العلم) ولهذا فإن شبلي شميل يوضح أن النقد الموجه إلى الثورة الفرنسية وأوربا إنما يهدف إلى مزيد من الإصلاح والتقدم ، وأن الأسباب الداعية اليوم إلى النفور من نظامات الهيئة الاجتماعية وأحكامها هي أثقل جداً على عاتق الأمم مما في عصر الثورة الأولى ، فالثورة الأولى أسبابها الاستئثار بالأعناق والأرزاق لشرف المولد ، وقد كان الناس قليلهم يدرك حق المساواة ، بينما اليوم فالثورة هي بين قوى العقل المستنبط واليد العاملة ، وبين فساد نظام الأحكام ، حتى أصبحت مستنبطات العقول وأعمال الأيدي خادمة لـ (نفر) يستفيدون منها » .

وعلى هذا فهو يخلص إلى نتيجة مفادها أن النفور والاحتجاج ، والتطلع إلى التغيير ، هي ثمرة قصور أنظمة أوربا عما تتطلبه الهيئة الاجتماعية ، وأن الهيئة الاجتماعية إذ تتطلع إلى الجمهورية التي تطلبها

---

(١) راجع رئيف خوري : الفكر العربي الحديث ، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي ، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ط ٣ ، ١٩٩٣ ، ص ١٤٣ .

فرنسا ، إنما هي تستجيب لـ « حاجة في النفس مندفعة إليها بالطبع لا عن إجهاد في قوى العقل » إنها تتطلع إلى « الجمهورية الحقيقية الديموقراطية التي تصبح فيها الأمة الكل والحكومة لا شيء ، بخلاف حكومات أوربا وجمهورية فرنسا اليوم »(١) .

وعلى هذا فإن الليبرالي العربي ، كان قادراً على إدراك المسافة الضرورية بينه وبين الآخر ، ويدرك الفاصل التاريخي بين أمته والأمم الأكثر تطوراً ، فالشميل يدرك أن تطلعه للحرية والديموقراطية والعلم وفصل الدين عن الحياة السياسية ، إنما هو تطلع مبعثه « إجهاد قوى العقل » الطليعي ، وليست حاجات في نفس مجتمعه مندفعاً إليها بالطبع ، ولهذا فإن تشغيل قوى العقل وإجهاده من قبل المثقف الطليعي ، كان ضرورة تاريخية ، تستجيب لحاجات الواقع إلى التقدم ، ما دام الطبع لم يرتق بعد عند جمهور الأمة لكي ينشد الحرية بوصفها حاجة في النفس ، من هنا فإن طليعية الفكرة الليبرالية التي ناقشها الرواد ، لم تكن طليعية منفصلة عن الواقع ، لتعبر عن واقع آخر وتطرح إشكالات مجتمع آخر ، بل هي نتاج وعي مطابق بحاجات الواقع لاكتساب الأفكار الجديدة ، والارتقاء بهذا الواقع الى مستوى العقل ، الذي يمكن للأمة أن تتمثل مكتسباته

(١) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

وإنجازاته على طريق تحول هذه المكتسبات إلى حاجات داخلية تنزع إليها النفس ويوجهها بالطبع .

ـ بين محمد عبده وفرح أنطون :

وعلى هذا فإن المناظرة الشهيرة بين الإمام محمد عبده وفرح أنطون حول العلمانية ومسألة فصل الدين عن الدولة لم تكن حول إشكالية مستوردة من واقع آخر ، ليس بسبب دخول الإمام المفتي بها فحسب ، بل إن الإشكالية تنبثق تماماً عن تاريخ الخصوصية العربية الإسلامية ، وهي إشكالية البحث الذي قام به فرح أنطون عن حياة ابن رشد وفلسفته ونشره في مجلته (الجامعة) .

البحث ينطلق من نسق الخاص ليبرهن على صحة قوانين العام ، وهذا العام يتمثل في أن جميع الأديان إنما هي دين واحد يعلم بعض المبادئ العامة فالثابت هو إذن المبدأ الخلقي ، أما الشرائع الدينية فلا قيمة لها بحد ذاتها ، إذ ما هي إلا وسائل لغاية ، فالطبيعة البشرية واحدة أساساً في نظر جميع الأديان ، والحقوق والواجبات البشرية واحدة أيضاً ، حتى إن الذين لا دين لهم لا يختلفون عن غيرهم في الطبيعة أو الحقوق ، وهذا الأساس من أسس العلمانية ، هو أساس التساهل والتسامح[1] .

(١) الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره راجع ، ص ٣٠٥ .

وعلى هـذا فهو يطمح إلى فصل الجوهري عن العرضي ، فالجوهري هو مجموعة المبادئ ، والعرضي هو مجموعة الشرائع ، والمبادئ واحدة في جميع الأديان ، ومسألة التثليث في المسيحية ليست إلا مسألة شعرية مجازية وليس المسيح ابن الله بسبب طبيعة خاصة به ، بل لأنه حاز بمقدار أكبر على روح الله الذي هو فينا جميعاً أو الذي يجعل منا كلنا ، بمعنى من المعاني ، أبناء الله [١] .

هكذا كان يطمح فرح لولوج ساحة العلمانية ، أن يدخلها من باب التراث العربي الإسلامي ، ليس بسبب حساسية نصرانيته في وسط مسلم ، يريد فرح لخطابه أن يكون فاعلاً فيه ومقبولاً منه فحسب ، بل لأن الرجل كان يعبر عن لحظة نهضوية ، عن ميل تاريخي يتغلغل في نسيج المجتمع العربي المصري الذي كان يكثف ممكن التقدم والنهوض عربياً ، حيث التقت في ساحته خيرة العقول العربية ، هذا الميل التاريخي الكامن بالقوة ، والذي تم التدخل عسكرياً مرتين لكبحه قبل هذا الحوار (كبح محمد علي في حدود مصر) ، (وكبح عرابي واحتلال مصر) ، هو الذي كان يعبر عن نفسه من خلال محاولة الرواد ، لتأصيله ، للتنظير له من الداخل ، استبطان تاريخيته الجوانية ، للوصول إلى لحظة العقل الأولى في الفكر الفلسفي الإسلامي ، في سبيل التأصيل لعقلانية عربية ممكنة ، وهي

(١) المصدر نفسه ، راجع ، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ .

محاولة سباقة ، وأكثر راديكالية في حمولتها الدلالية والتأويلية الوظيفية والإجرائية من كل المحاولات المعاصرة لقراءة التراث ، وتراث ابن رشد ذاته [١] .

حيث تنحو هذه القراءات الراهنة منحى تنويهياً بالذات ، وظافروياً في شعاريتها المراوغة والمدلسة والمخاتلة على التراث والمعاصرة .

ولعل التعبير عن نجاح الحوار يبرز في أن الإشكالية التي أثارها من خلال ابن رشد ، تمكنت من استقطاب اهتمام مفتي الأمة وإمامها الشيخ محمد عبده ، ليكون هذا الحوار لحظة تنويرية نيزكية خاطفة - في القرن العشرين - في فضاء العقل العربي الإسلامي وذلك أن يشهد مناظرة على هذه الدرجة من احترام قواعد النقاش وحرية الآخر في التفكير والتعبير ، والسلوك الحضاري الرفيع في مقارعة الرأي بالرأي ، والاعتماد على سلطة الحجة ، وليس حجة السلطة التي

(١) نحن نشير بذلك إلى القراءة التي يقدمها محمد عابد الجابري ، حيث تقدم عقلانية ابن رشد لإضفاء المشروعية والمعقولية على واقع الفوات الفكري والثقافي العربي الراهن ، وعلى اعتبار أن ترسيمة ابن رشد العقلانية لا تصطدم مع الوعي الميتافيزيكي الوسطوي ، ونحن لذلك ننوه بتلك القراءة التأويلية التي قام بها علي أومليل في التراث والتجاوز والتي كشفت عن محدودية المردود النظري لعقلانية ابن رشد التي لا تتجاوز حدود الوحي ، فهي عقلانية متسامحة متساهلة مع كل المذاهب ، لكنها عنيفة وتكفيرية ومؤثمة للدهرية .

كان بإمكان الإمام أن يستغلها ببساطة ويسر من أجل إغلاق فم محاوره .

وعلى هذا فإن اختيار موضوع ابن رشد لا يدل على تأثير رينان على فرح أنطون كما يستنتج ألبرت حوراني[١] مقتفياً آثار أيديولوجيا الاستشراق التي تنظر إلى كل لحظات التنوير في الفكر العربي الحديث ، بوصفها بقعاً غريبة على نسيج الفكر العربي ، أو زركشة تحديثية على جسد ينازع وغير قابل للحياة على حد تعبير كرومر .

وليس صحيحاً القول بأن ما جذب فرح إلى ابن رشد هو بالضبط ما كان جذب رينان إلى هذا الفيلسوف المسلم ، أي تأكيده على أن النبوة نوع من الإدراك ، وأن الأنبياء فلاسفة ، وأن الحقيقة واحدة يسربلها الأنبياء بالرموز الدينية من أجل العامة ، بينما تفقهها النخبة مباشرة »[٢] .

إن من يقرأ كتاب ابن رشد ، سيجد أن فرح مشغول بإشكالات زمنه ، مجتمعه ، موقعه وموقفه بوصفه مثقفاً نهضوياً تنويرياً راديكالياً ينتمي سوسيولوجياً إلى أقلية اجتماعية يشعر بالمسؤولية

(١) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠٥ .

الوطنية عن شكل تمفصلها في مجتمعها الشرقي ، ولهذا كان يتبرأ من أعمال المسيحية الغربية ويعلن ولاءه للشرق[1] .

إنه منخرط بالشأن العام ، وإنتاجه يظهر لنا أنه لم يكن متاحاً له هذا البطر الأرستقراطي الفكراني ، لينشغل مع رينان بالنبوة إن كانت ضرباً من الإدراك أو الفلسفة ، ولهذا يمكننا القول : إن ما شغله بالضبط ، هو التوفيق الذي يقيمه ابن رشد بين الحكمة والشريعة ، بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل ، أي بلغة عصره العلاقة بين العلم والدين ، العقل والقلب ، الروحي والزمني من أجل مجتمع تسوده قيم الحرية ، حرية التفكير والتعبير والممارسة ، مجتمع يتطلع إلى مثل الحداثة والتجديد ويمثل امتداداً واستمراراً لما أسسه ودشنه محمد علي في المجتمع المصري ، وفرح أنطون يدرك هذه الحقيقة التاريخية ، ويستخدمها حجةً في مناظرته مع الإمام ، عندما يرد نظرية الإمام حول القوة التي يؤدي إليها الإصلاح الديني ، فيرى أنها لو كانت صادقة لما انهزم الوهابيون أمام جيوش محمد علي ، الرجل الأول في الشرق الذي أدرك أن العالم قد تغير ، وفرح بقوله هذا إنما يتفق مع رأي ماركس ، في محمد علي بوصفه الرجل الأول في الشرق الذي يضع على أكتافه رأساً ، وعلى الأغلب فإن فرح لم يقرأ قول ماركس هذا ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣١٠ .

لأن أطروحات ماركس لم تكن قد تم تداولها في السياق الثقافي العربي عندما جرت المناظرة سنة (١٩٠٢ م) .

ولهذا فإنه واعتماداً على الرشدية يريد أن يؤسس معرفياً ، ويؤصل نظرياً لموضوع الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، من خلال عملية الفصل بين (العلم) وآلته العقل ، و (الدين) وآلته القلب ، لأن برهان العلم مخالف لبرهان القلب فلا ينطبق هذا على ذاك ، ولا سبيل لإثبات أحدهما من طريق الآخر ، لأن وظيفة الواحد تختلف عن وظيفة الآخر ، ولذلك يجب أن يعيشا في هذه الأرض جنباً إلى جنب بسلام وأمان دون أن يسطو أحدهما على الآخر ، إذ كلاهما نافع وضروري لهذه الإنسانية المسكينة »[1] .

فما الدواعي لهذا الفصل بين السلطتين المدنية والدينية التي يريد التأصيل لها نظرياً ، من خلال البحث عن عمق عقلاني استراتيجي لها في التراث ، إنها بالتأكيد ليست ثمرة إعجابه برينان ، فالرجل يسوق خمسة أمور كبرى :

الأول : وهو أهمها كلها ، إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد

---

(١) راجع فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته (مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون) ، قدم لها د . أدونيس العكرة ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٢٤ .

خدمة لمستقبل الإنسانية ، لأن غاية السلطتين (الزمنية والروحية) ، تختلف ، لا بل يناقض بعضها الآخر .

فالدين يبتغي العبادة والفضيلة وفقاً للكتب المنزلة ، ولما كان كل دين يدعي الحقيقة لنفسه ويطلب من الناس أن يسلكوا سبيله لبلوغ الخلاص ، كان من الطبيعي للسلطات الدينية إذا ما كانت ذات سلطة سياسية ، أن تضطهد الذين يخالفونها وخاصة المفكرين ، أما غاية الحكم في صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور ، وبهذا فغرض الحكومات مناقض لغرض الأديان ، وفي المآل فإن فرح يعزو تضارب الغايات هذه إلى الجذر المغاير لكل من نظامي التفكير ، حيث من منطلق الوعي الديني فإن (الحقيقة مطلقة) بينما الوعي المدني لم تسطِّر هذه الكلمة في قاموسه ، « فالحقيقة عنده نسبية » .

الثاني : الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا أمة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعوراً حقيقياً .

الثالث : أنه ليس من شؤون السلطة الدينية التداخل في الأمور الدنيوية ؛ لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا .

الرابع : ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية ، ويدخل في

ذلك اضطهاد الذكاء والعقل ، وخضوع السلطة الدينية لمجاراة العامة وعواطفهم . ويغدو كل شيء جائزاً بما فيها إثارة التعصب الديني ، لأن الحكومة الدينية يهمها حفظ كيانها لتقدم الأمر الذي من شأنه أن يفتح الباب أمام الشقاق الديني ، كسوس ينخر باطن الأمة ، فيترتب على ذلك « تعريض المبادئ الدينية المقدسة لأوحال السياسة وكذبها ومفاسدها » .

الخامس : استحالة الوحدة الدينية ، وهذا أمر من أهم الأمور وهو أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية ، وإلى هذا السبب تنسب كل الحوادث الدموية التي حدثت فيها ، إن الدين الحق واحد ، فالمصالح الدينية المختلفة تتعارض أبداً بعضها مع بعض[١] .

وعلى هذا فالرابطة التي تقوم عليها الدول الحديثة ، لم تعد الرابطة والوحدة الدينية ، بل الوحدة الوطنية والعلم والتحديث ، ويقدم مثال محمد علي في انتصاره على الوهابيين بمثابة البرهان على انتصار الوحدة الوطنية الحديثة على الوحدة الدينية القديمة .

وعلى هذا فإن العلمانية ، أو فصل الدين عن الدولة ، ليست شأناً إدارياً وقانونياً إجرائياً كما يتم اختزالها اليوم في صيغة شكلانية سطحية ، يبتزها النظام العربي القائم ، بالدرجة ذاتها التي يبتز بها

(١) المصدر نفسه ، راجع من ص ١٤٤ ـ ١٤٧ .

الـدين ، ومع ذلـك تتفق هـذه التصـورات السطحيـة السيـاسيـة عن العلمانيـة بين العلمـاني ومعـادي العلمـانيـة في توصيفهم للنظـام العربي الراهن بأنه علماني[١] .

---

(١) تتفق حول التصـور القـائـل بعلمـانيـة النظـام العربي الراهن ، تيـارات الإسـلام السياسي بهدف مناهضة ومعارضة هذا النظام ، وهناك معارضـة شعبويـة تستنـد إلى زعم علمانية النظام ، لإظهـار عزلتـه ونخبويتـه وغربتـه عن الـذات الثقـافيـة للأمة ، واعتبار أن العلمانية سلاح في يد النظام العربي ، لعزل الغالبية الشعبية ، عن المشاركة . والمثال على هذه الأطروحات التي تضفي المشروعية على التـأخر ، بـاسم وثنيـة الخصوصيـة ، وتشرعن للفوات الحضـاري ، بـاسم النقـد الحضـاري ، كتابات برهان غليون .

وهناك أطروحـات تنطلق من أن العلمـانيـة واقع منجز عربيـاً ، ممـا يقودهـا إلى الانزلاق نحو إضفـاء المشروعيـة على النظـام العربي الـذي حـدثن وعلمن المجتمع ، والمطلوب منه المزيد من هذه العلمـانيـة حسب رأيهم ، والتي هي في المـآل ليست إلا إلحاداً أخلاقياً وضميرياً من قبل النخب الحـاكمـة ، التي لا تؤمن سوى بوثنيتهـا السلطـويـة ، بغض النظر عن العقـل القـابع في رأس الـوثن ، إن كان دينيـاً أم علمانياً .

والمثال على هذه الأطروحات التي ترى علمانية النظام العربي القائم بوصفها واقعـاً منجزاً ، كتابات صادق جلال العظم ، عزيز العظمة ، الأمر الذي من شـأنـه أن يدفع لتذكر الأطروحـات الخمس لفرح ، بوصفهـا لا تزال طموحـاً للمجتمع العربي بعد قرن تقريباً ، ويذكّر بمواساة عباس العقاد له بقوله : « إنك يـا فرح أفنـدي طليعة مبكرة من طلائع هذه النهضة العامة ، وسيعرف لـك المستقبل من عملـك ما لم يعرفه الحاضر وستكون حين يفترق الطريقان خيراً مما كنت في هـذا الملتقى المضطرب » .

ذكرنا أن أحد مظاهر البرهنة ، على أن محركات ودوافع فرح أنطون تثيرها إشكالات زمنه ، وطموحه للإجابة عنها من داخلها ، عبر تأصيل الحداثة والوعي الكوني جوانياً من خلال اختياره لابن رشد وليس تحت تأثير رينان ، قلنا : إن أحد مظاهر ذلك ، اجتذاب الإمام محمد عبده إلى داخل المشكل ، وكان هذا كسباً عظيماً لصالح المشكل من أجل هيكلته وليس تجاوزه ، بلورته وتأطيره ، وليس حله ، أي إدخاله ساحة الحوار ، الذي سيدخل تاريخ الفكر العربي الحديث بوصفه أول حوار يمتاز بالتفكير الشمولي ، كما امتاز بمزاوجة السياسة بالتاريخ والسياسة بميتافيزيقيا المعتقد الديني ، دون أن يتناسى ظرفية المشكل وأُفقه الفكري والتاريخي العام ، وهو ما سمح بتطور الجدال بين المصلحين ، وانتقاله من مقالة « الاضطهاد في الإسلام والمسيحية ، إلى العلمانية وإلى التفكير في إشكالية النهضة »[1] .

وعلى هذا فإن المبررات التي يسوقها فرح لمبررات العلمنة ، وفصل الدين عن الدولة ، ستكون أولى المحاولات لصياغة نظرية في

---

(١) حيدر إسماعيل : المجتمع والدين والاشتراكية ، فرح أنطون بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٣١ ـ ٣٢ . عن كتاب ندوة المعرفة والسلطة في المجتمع العربي ، معهد الإنماء العربي ، مقال : كمال عبد اللطيف ، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي ، الحدود والآفاق ، ص ٣٣٦ .

الدولة الديمقراطية التي تقوم على الحرية والمساواة واحترام حقوق الإنسان ، مستلهماً مثل وقيم الثورة الفرنسية ، التي سيدير ظهره لها ، لا من أجل الانكفاء والانغلاق وتحدي الآخر حضارياً ، عبر التباهي بخصوصية تأخر الأمة ، كما يفعل المشرعنون لحداثة التأخر اليوم ، بل مدَّ بصره ما بعد الثورة الديموقراطية البرجوازية الفرنسية ، باتجاه الديموقراطية بمضمونها الاجتماعي والاشتراكي .

الإمام محمد عبده الذي مثل أقصى ممكن الوعي الديني الفقهي على الاستجابة لتحديات روح العصر والإصلاح ، يقبل الكثير من هذه الأطروحات ، لكن شريطة ألاّ تتجاوز حدود الشريعة ، أي القبول بالحضارة الحديثة شريطة ألاّ نخسر إسلامنا ، تلك هي الإشكالية المركزية لخطاب الإصلاح الديني ، الذي تحسس لأول مرة بأن الصدمة التي أحدثها الآخر ، تكشف عن هوة الفارق بين الشرق والغرب ، وأن الإشكالية المركزية لتفوق الغرب إنما تكمن في نظامه السياسي الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون ، مقابل تأخر الشرق الذي يرجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد ، وهذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموماً سواء ذلك الذي قام باسم السلفية ، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبرالياً ، وهنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي ،

كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي[(١)] ، ويخلص علي أومليل إلى أن الموقف الأساسي هذا يشترك فيه من سموا بالسلفيين مع من نعتوا بالليبراليين ، فالجميع ينطلق من إشكالية واحدة تقبل بالتأخر وترجعه إلى طبيعة المؤسسة السياسية وتقوّمه بناء على ثنائية (الشرق) و (الغرب) . إذا كنا نتفق مع هذا الاستخلاص الاستنتاجي ، لكنا لا نوافق على أن وحدة الموقف هذه تدل على أن التمييز بين هاتين الفئتين (السلفيين والليبراليين) في القطر العربي الإسلامي الحديث لا يخلو من التباس[(٢)] .

إن المناظرة التي نحن بصددها تظهر وحدة الموقف تجاه الشكل . لكن وحدة الموقف هذه لا تنتج خطاباً موحداً أو ملتبساً في تمايز خصائصه ، فالإمام محمد عبده يعترض على مبررات فرح أنطون حول الفصل بين السلطة الدينية والمدنية ويدفعها بالحجج الآتية :

أولاً : لأن الملك الذي يحكم الأمة كيف يمكنه أن يتجرد من دينه .

ثانياً : إن الأجسام التي يديرها الحاكم هي الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يديرها رؤساء الدين نفسها ، فكيف يمكن الفصل ؟

(١) راجع علي أومليل : الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

ثالثاً : إن مقولة « أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ليس معناها وجوب الفصل بين السلطتين [١] .

والمثير للانتباه في هذه المناظرة ، أن أحد أطرافها الذي يعتبر المصلح المتنور الأكبر إسلامياً في تلك الفترة (محمد عبده) بدا خطابه هشاً مفوّتاً تقليدياً ومنغمداً أمام الكثافة النظرية التي انطوى عليها خطاب مثقف ليبرالي لا يحتل في ساحة الليبرالية ، ما يحتله الإمام من موقع متميز في الساحة الإسلامية المصرية والعربية .

فمقابل الحماسة الكاسحة لفرح ، كان الشيخ محمد عبده يستدعي المبررات الدينية القطعيّة ، والمبررات الميتافيزيكية ذات المرتكز اللاهوتي ، ليدافع عن خصوصية التجربة الإسلامية ، ويقارع في الوقت نفسه بأسلحة كلامية عتيقة ، المبادئ الفلسفية التاريخية والنسبية التي كانت تؤطر وجهة نظر فرح [٢] .

حيث يمكن القول : إن هذه المناظرة يمكن أن تقدم عينة ميكروسكوبية كاشفة عن بداية لحظة تأسيسية وتأصيلية لنظامين للخطاب (سلفي ، ليبرالي) وهما نظامان ، يستدعي كل منهما على

---

(١) ابن رشد وفلسفته ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥٠ .

(٢) كمال عبد اللطيف : مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي ، سبق ذكره ، ص ٣٣٥ .

حدة عناصره المفهومية ، وأدواته النظرية ذات النسل المفهومي المجانس للأصول المرجعية لكل منهما دون لبس أو التباس كما يذهب أومليل .

بل إن وضوح المرجعية النظرية الليبرالية في ترسيمة فرح ، هي التي كشفت عن العمق المحافظ استراتيجياً في وعي الإمام ، على الرغم من الأهمية التنويرية الإصلاحية لفتاويه وآرائه ، وتعرفه على الفكر والمجتمع الأوربي دون عقدة كره الأجنبي التي تفسر اليوم من قبل مشرعني الفوات الحضاري ، ومحدثني التأخر على أنها علامة على عمالة الإمام للإنكليز . لكن حقيقة الموقف السلفي من الإمام ليست في حقيقة موقفه من الأجانب ، فقد نفاه الإنكليز كما نفوا عرابي ، لكن معاداتهم للإمام تتأتى ثانياً من خلال اعتباره الإسلام ليس مناقضاً للعلمنة ، فهو بذلك يقر بشكل مضمر بالأهمية التاريخية للعلمانية كضرورة للمجتمع العربي الإسلامي باعتبارها لا تتعارض مع جوهر الإسلام .

من أجل تأصيل جديد للديموقراطية عبر العلمنة :

يسود اعتقاد في الخطاب العربي المعاصر ، أن العلمانية ، التي عنت أول الأمر ، فصل (السلطة الروحية) عن (السلطة المدنية) ، وكان المقصود من هذه الدعوة كما يبين ـ محمد عابد الجابري ـ هو الدعوة

إلى دولة قومية عربية ، ضداً على الجامعة الإسلامية ، أو المطالبة بدولة إقليمية ضداً على الإمبراطورية العثمانية ، ثم صارت (العلمانية) و (الإسلام) على مدى التاريخ العربي الإسلامي الحديث وكأنها أطروحتان متعارضتان . وتأسيساً على هذا الاعتقاد ، يتم استنباط أن ارتباط العلمانية بالعروبة ومناهضة الدولة العثمانية إنما كان ثمرة دور المثقفين النصارى الشوام المعادين للدولة العثمانية ، ومن ثم المعجبين بالغرب ، وبالتالي فإن أطروحة العلمانية لم تكن ثمرة إشكالية داخلية يطرحها واقع المثقف ، إنما هي ثمرة واقع آخر ، ويتساءل ناقد الخطاب العربي المعاصر عن علاقة أطروحة بطرس البستاني حول فصل الدين عن الدولة كشرط « لوجود التمدن وحياته ونموه » ، نقول : يتساءل عن علاقة دعوة البستاني هذه بالدولة التي يعيش فيها أي « وهل الدولة التي يعيش فيها هذا الرائد الليبرالي تجمع فعلاً بين السلطتين الروحية والزمنية »[1] ؟

طبعاً لن نناقش مسائل كثيرة يثيرها كتاب الجابري هذا ، وإنما سنتوقف عند بعضها نظراً لما تمثله أطروحات الجابري اليوم من تكثيف نمطي لما وصّفناه بـ (النزعة التراثية المحدثنة) التي وظيفتها التوثين الاستشراقي للخصوصية ، ومن ثم إضفاء المشروعية على

(١) د . محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، ص ٧٣ ـ ٧٤ .

التأخر ، عبر تحديثه بأدوات مفاهيمية جديدة ، تعطي كل المشروعية للأمة للتباهي بتأخرها بوصفه العلامة المميزة لخصوصيتها !؟

ولن نناقش نزعة الاستعلاء على الفكر العربي في هذا الكتاب ، وتهميشه لأسماء المفكرين العرب منذ بداية تشكل العقل العربي الحديث إلى اليوم ، حيث لا يستحق واحد منهم أن يرتفع من الهامش إلى المتن ، ولن نناقش رمي الكلام على عواهنه حيث تقدم كتابات علي عبد الرازق وياسين الحافظ كمثال على ضحالة الخطاب العربي ، وبحثه عن واقع آخر ، بل ما سنناقشه هو تلك الأطروحة النموذجية المصاغة بترسيمة وفق التناظر التالي : العلمانية = العروبة = الغرب = النصارى ، كما يحاول أن يصوغها خطاب الحرب الحضارية المعاصرة .

بطرس البستاني عندما ربط بين العلمانية والتمدن ، كان ذلك في سنة (١٨٦٠ م) ، أي قبل تبلور الأطروحة العربية المضادة للعثمانيين ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن دهشة (الجابري) في صيغة استنكار أن يكون هناك صلة بين أطروحة البستاني والدولة التي يعيش بها ، هي مدعاة للدهشة بحق ، وكأن الدولة العثمانية ليست نموذجاً للدولة (الأوتوقراطية) التي تستعمل كل السلطات الروحية والزمنية ، في تعزيز سيطرتها الاستبدادية !

إن الدعوة إلى (التنظيمات) ، والفصل بين السلطات ،

وتحديث الدولة ، ودمقرطتها وعلمنتها ، إنما انطلقت من وسط النخبة التركية ، قبل أن تتعرف عليها النخب العربية الإسلامية أو المسيحية ، وإن إرغام السلطنة على الإصلاحات ، والتنظيمات الدستورية لا يمكن أن تفرضها إلا النخب التركية ذاتها بدوافع نهضوية لدى جزء من الأنتلجنسيا التي أتيح لها أن تتعرف على الثقافة الأوربية ، وبدوافع انحطاطية من قبل النخب العسكرية والأرستقراطية التي راحت تستشعر الخطر أمام الغرب ، فكان انحطاطها هو المحفز على (تأوربها) .

إن العودة إلى المناظرة التي توقفنا عندها ، لن تتيح لنا أن نجد أي صلة بين موضوع فصل الدين عن الدولة ، وفصل العروبة عن الإسلام ، حيث لا تبدو المسالة القومية (العربية) في أي حيّز من حيّزات المناظرة .

بل إن النقاط الخمس التي عددها فرح ، لا تتصل إلا بمضمون الثورة الديموقراطية فكرياً واجتماعياً وسياسياً ، وإذا كانت الثورة الديموقراطية هي ثورة قومية بالضرورة تاريخياً ، فإن عامل العلمنة هنا سيحضر في مستواه كعنصر للدمج القومي ، وهو العامل الخامس والأخير الذي يسوقه فرح تحت عنوان « استحالة الوحدة الدينية » لكن بُعدَ الدمج والصهر القومي الذي تؤديه العلمنة على مستوى البنية

التكوينية للأمة ، في خطاب المناظرة ، لا يشير إلى الأمة العربية ، ولا إلى سياق تناقضها أو صراعها أو تطلعها للاستقالة عن الدولة العثمانية ، بل يشير إلى الأمة بوصفها كياناً اجتماعياً تاريخياً ، ولعل المرجعية الواقعية التي كانت كامنة وراء المناظرة ، هي صورة الأمة المصرية ، وليس الأمة العربية في كل الأحوال .

هذا البعد العروبي القومي بإشكالية علاقته بالسلطنة العثمانية سيكون موضوع الحركة القومية المشرقية التي ستتشكل بمحتواها الهاشمي تراجعاً ونكوصاً عن المستوى الليبرالي الديموقراطي العلماني الذي انطوت عليه مصفوفة الكواكبي النظرية على سبيل المثال ، وإن كانت النزعة العروبية ، ومسألة الاستبداد هي العناصر الوازنة في فكر الكواكبي ، أكثر من موضوعة العلمانية ، مع ذلك فقد كان هناك إدراك مبكر للعلاقة العضوية بين محاربة الاستبداد والعلمانية في خطاب الكواكبي ، ومن ثم دعوته للديانات أن تحكم في الآخرة .

لكن ما يعنينا في سياق بحثنا هذا إظهار أن الليبرالية العربية المؤثمة والمدانة دينياً وقومياً وطبقياً ، كانت الأكثر قدرة على استجلاء تلك العلاقة المتشارطة سببياً بين الديموقراطية والعلمانية ، وأن الليبرالية كانت أكثر استجابة لسيرورة العملية الاجتماعية ، وانشغالاً بالمشكلات المشتقة والمتولدة عنها ، وطموحاً إلى تأطيرها نظرياً ،

وهيكلتها في سياق فكري وثقافي يتحقق فيه وعي مطابق بالمشكل في مستواه المحلي الخاص ، ومستواه الكوني العام ، أي تملكه تاريخياً وفق وعي عالمي الطابع بالتاريخ ، وثقة بروميثيوثية بدخول حلبته ، وحمل شعلته حيث التنوير يحضر كمشروع راديكالي يتطلع إلى بعث النور في الداخل ، داخل الذات الفردية للقارئ ، والذات الثقافية للأمة ، انطلاقاً من الأطروحة الشهيرة لعصر الأنوار الأوربي ، إما « أن تنبعث الأنوار من الداخل أو لا تنبعث أبداً » ، هذا الوعي بالتنوير سيلحقه القصور في المشروع القومي والمشروع الاشتراكي ، حيث ستطغى لغة البيان السياسي البلاغي الخطابي ، ومن ثم الشعبوي ، على حساب المستوى التأصيلي الفلسفي للممارسة الفكرية كما تبلورت في المشروع الليبرالي متمثلاً في النص العقلاني الديموقراطي العلماني المفتوح ، منتجاً ومتحققاً في الممارسة النظرية لتيار أحمد لطفي السيد ، طه حسين ، أحمد أمين ، محمد حسين هيكل ، وعلي عبد الرازق الذي سنتوقف عند مشروعه بمثابته المحطة الثانية على طريق تأصيل العلمانية جوانياً في البنية التكوينية للثقافة العربية ، منذ لحظة تشكلها إسلامياً وحتى الآن ، ولعل هذه السلسلة (سلسلة لطفي السيد ـ طه حسين) هي التي ستتيح لمنظومة الحداثة الفكرية ، أن تخرج من عزلتها النخبوية الأقلوية ، كون الذين بشروا بها (شميل ـ إسحق ـ أنطون) ليسوا مسيحيين فحسب ، بل وشاميين غير مصريين ،

فلقد « احتوت ميول المسيحيين العقلانية بذور التمرد على كل أشكال الفكر المطلق والغيبي .. فلم يكن غريباً أن يبدو هؤلاء المفكرون المسيحيون أمام المسلمين المتمسكين بأهداب دينهم ، وخاصة « رجال الدين » ليس مجرد ملحدين ، بل مفسدين للتراث والقيم التقليدية »[١] .

ولا سيما أن هذه السلسلة التنويرية العلمانية ، كان ينظر إليها بوصفها استمراراً لأحد خطي المعادلة التوفيقية التي سيلحقها التصدع والانشقاق التدريجي ، بين متحمس للحضارة الحديثة على حساب الإسلام ، أو متحمس لتعاليم الإسلام على حساب قيم الحضارة الحديثة ، لكن هذه السلسلة الليبرالية ، إذ كانت تمتص الثقافية العالمية ، فهي تعيد إنتاجها من خلال النظر إلى الثقافة العربية والإسلامية ، بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العالمية ، انطلاقاً من قانون التشابه والتغاير الخلدوني ، أو الثابت والمتحول (الكونتي) ـ نسبة إلى أوجست كونت ـ ، حيث المتشابه ، الثابت ، هو وحدة العقل الإنساني ، والمتغاير ، المتحول ، هو الثقافة الوطنية والقومية ، بما تخضع له من تأثيرات تتصل بخصوصيتها التاريخية ، وعلى هذا فإن هذه الكوكبة من الطلائع الليبرالية الديموقراطية العلمانية التي تجد لها جذوراً في

---

(١) د . هشام شرابي : المثقفون العرب والغرب ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨١ ، ص ٢٩ .

الأزهر ، ومدرسة محمد عبده ، لم تمد أنظارها إلى الكوني إلا عبر الخاص المحلي ، ولم تستحضر المنظومة التنويرية العقلانية ، نقلاً وترجمة (كونت - ميل - سبنسر - بوخنر - رينان - دوركهايم) فحسب ، بل حملت هذه المنظومة كأداة اختراق فعالة نهاجياً لتفحص الذاتية الثقافية والحضارية للأمة ، فأنجزوا في ميدان الدراسات التراثية (فلسفة - أدباً - تاريخاً) مالم تنجزه الحركة السلفية وما لن تنجزه ، لأن الأدوات المعرفية للسلفية ونهاجيتها التحليلية ، لا تتيح لها سوى نقل التراث ، والاستهداء به لتوجيه خطواتها في الحاضر ، وتصويبها نحو المستقبل .

وهكذا يظهر ولأول مرة قراءات جديدة للتراث ، قادرة على إدراج منظوماتها المنهجية الحديثة في موضوعات فكرية وثقافية محلية ، فيتاح للذات الثقافية للأمة أن تغتني برؤى ومنظورات جديدة على ذاتيتها ، ونسق خصوصيتها ، فتخرجها من عزلتها وانكفائها المحلي الإقليمي القومي لتكون جزءاً من حركة ثقافية كونية شاملة .

علي عبد الرازق / الإسلام وأصول الحكم

هكذا سيخرج من عباءة محمد عبده ذاته شيخٌ أزهريٌ يدفع بممكنات المشروع الإصلاحي الإسلامي المستنير للأمام إلى حدوده

القصوى فيقوضـه ، أراد علي عبـد الرازق أن يجـدد مشروع الإمـام في دمج الإسلام مـع مستجـدات العصر ، فـألغى المشروع برمتـه ، ليجـد نفسه طريد الأزهر والحكومة والخديوي ذاته ، وليجد نفسه في ساحـة معرفية أخرى مغايرة ومختلفة مع الساحة الأولى التي بدأ منها ، هكـذا سيخرج الليبرالي لأول مرة من الشيـخ ليتـوحـد الخطـاب العلمـاني الديموقراطي حول منظومته الفكرية والثقافية والسياسية التي تتجاوز الملل والنحل ، وبعملية الانتقال بتعبيرهـا الثقـافي هـذا ، كان يتحقق انتقال في ساحة السياسـة والاجتماع ، وهو الانتقـال من مجتمع (الملـة) إلى مجتمع (الأمـة) الـذي سيكون اسم حـزب هـؤلاء الليبراليين حيث تـأسس حـزب « الأمـة » سنــة (١٩٠٧ م) بعــد خمس سنـوات على المناظرة (عبده ـ فرح) وهو حزب يضم أتبـاع الإمـام ، الـذين كانوا يسمــون في السنــوات الأولى من القرن العشرين (حــزب الإمــام) ليصبح فيما بعد (حزب الأمة)[1] الذي سيصدر صحيفة (الجريـدة) برئاسة أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد والذي ستكون موضوعة الحرية السياسية إشكاليتـه الفكريـة المركزيـة معبراً عنهـا ببرنـامج المطـالبـة بالدستور ، هـذه الحركـة السيـاسيـة التي كان يقودهـا (السيـد) كان يُنتَج معادلها النظري الفكري في مشروع (طـه حسين ـ أحمـد أمين ـ

(١) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره ، ص ٢٠٨ .

عبد الحميد العبادي) ومعادلها التأصيلي النظري السياسي في كتاب « الإسلام وأصول الحكم » لعلي عبد الرازق سنة (١٩٢٥ م) .

لعل الأهمية النادرة لهذا الكتاب ـ الذي يرى فيه الجابري مثالاً للضحالة والبحث عن واقع آخر ـ !؟ تكمن في أنه من الكتب النادرة ليس في الفكر العربي فحسب ، التي تستجيب للحظتها التاريخية ، ولراهنية واقعها وتفعل فيه هذا الفعل بل ويثير ردود فعل تعرض صاحبها لكل هذا التعسف من قبل السلطة والمجتمع معاً .

لن نتوقف عند سياق الملابسات التاريخية التي حفزت على إنتاج الكتاب ، فهي معروفة ، ومعروفة بالتفصيل في مراجع كثيرة [١] .

لكن الأساسي في الأمر ، يتبدى من خلال تلك الراهنية المتألقة والمتجددة للكتاب خلال ثلاثة أرباع القرن العشرين ، حيث يبدو الكتاب حتى اليوم بمثابة الأطروحة المضادة المحايثة والملازمة لتجدد الدعوة إلى نظام إسلامي للحكم ، وإذا كان من المفهوم ألاّ ينتج نص دعاوة الإسلام السياسي معطيات جديدة لتدعيم نظرتهم في مسألة الخلافة لكن ليس من المفهوم على الفكر العربي الداعي للحداثة ، ألاّ

(١) راجع علي عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » ، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ١ ، ١٩٧٢ .

ينتج نصاً قادراً على تجاوز « الإسلام وأصول الحكم » فإذا كان من الممكن تفسير الموقف السلفي بـ (النقل) والاجتهاد في حدود المنقول ، فإنه لا يمكن تفسير قصور وفوات الفكر العربي الحديث عن إنتاج نص يتجاوز نص عبد الرازق ، سوى أن التيارين (القومي - الاشتراكي) اللذين طُرحا بديلاً لليبرالية تخليا عن أهم إنجازاتها ، متمثلة « بالديموقراطية كأداة تجديد للسياسة ، وبالعلمانية كأداة تجديد للثقافة » . فباسم القضية القومية ومحاربة الاستعمار ، عند القوميين ، وباسم القضية الطبقية ومحاربة الإقطاع والبرجوازية الرجعية ، عند الماركسية العربية ، أجمع القوميون والماركسيون على وأد الديموقراطية ، وعملية وأد الديموقراطية تتطلب بالضرورة التضييق على حرية التفكير ، والتعبير ، هذه الحرية هي الفضاء الوحيد لتنفس العقل هواء متجدداً ، يتجدد من خلالها العقل ويتعلمن . مع وأد الديموقراطية ستتشخصن السلطة القومية ، وتتوثن حول الزعامة الملهمة ، التي تفكر وتقرر وتحب وتكره وتقبل وترفض نيابة عن الناس ، وباسم الناس ، عبر شعبوية عكست زعامة كارزمية حقيقية في البداية من خلال (الناصرية) ، لكنها ستغدو كارزمية كاريكاتورية لاحقاً ، لا تتمتع بأية مقومات معنوية تمنحها الهالة الطقسية التي كانت للناصرية ، سوى ما تصطنعه وتدبجه وسائل إعلامها التي لا يسمعها أحد .

نص (الإسلام وأصول الحكم) تحقق في تلك اللحظة التاريخية ، التي كان الإنكليز والقصر ، يريدون نقل مركز الخلافة من الأستانة إلى القاهرة ، بعد أن ألغاها مصطفى كمال أتاتورك ، وأسس سنة (١٩٢٤ م) الجمهورية التركية .

هنا يشهر النص سؤاله : هل الخلافة ضرورية حقاً ؟

وهنا يعرض للآراء القائلة بالخلافة ، إن كانت ترى أنها مستمدة من سلطة الله أو من إرادة الأمة ، فإنها في المآل تجمع على عدم إمكان الاستغناء عن الخليفة لإقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية ، هي إذن تجمع أيضاً على الاعتراف بسلطة الخليفة بوصفها (أمراً واجباً) .

بعدها يقوم عبد الرازق بتفنيد هذ الأطروحات ، ونقضها ودحضها ، ليخلص إلى تقويضها قائلاً : « فالخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ، ولم ينكرها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة ، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها وإنما يرجع فيها إلى العقل والتجريب ، أو إلى قواعد الحروب وهندسة المباني وآراء العارفين »[(١)] .

(١) المصدر السابق ، ص ١٨٢ .

إذا كان في صيغة السؤال الأول ، والإجابة عليه ، ما يرد مباشرة على طموح الملك فؤاد لمنصب الخلافة وعلى الجوقة التي شكلها الملك للدعوة إلى عقد مؤتمر الخلافة ومن ثم على الإنكليز الذين كانوا يطمحون إلى السيطرة على العالم الإسلامي من خلال خليفته المتوج من قبلهم ، نقول : إذا كانت المسألة عند هذه الحدود ، فالكتاب بذلك أدى دوره الوظيفي في زمن صدوره ، بوصفه معبراً عن إرادة الليبرالية المتنورة في حزب الأحرار الدستوريين ، لكن السؤال يتجاوز زمنه الظرفي ، ليكتسب تاريخه الشرطي ، عندما يطل من وراء السؤال سؤالٌ أخطر يتخطى الظرف نحو الشرط ، ويتجاوز لحظته الزمنية باتجاه تعميم الدلالة النظرية تاريخياً ، فيطل السؤال المحفز لشمولية المغزى والدلالة في نص (الإسلام وأصول الحكم) ليتخذ طابعه الكلي في صيغة هل هناك نظام إسلامي للحكم[1] ؟

وهذا ما يفسر لنا حدة ردود فعل الخطاب السلفي ، حتى لدى سلفي مستنير كرشيد رضا الذي قال عن الكتاب « بأن الكتاب آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل » .

ومحمد بخيت يذهب إلى حد القول : « إن نظرية عبد الرازق

(١) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره ، ص ٢٣١ .

تهدد ضمناً نظام العقيدة الإسلامية بكامله ، وذلك بمحاولتها هدم أحد الأركان الأساسية : عقيدة الخلافة ، ويضيف إذا كان النبي ليس زعيماً سياسياً ، والأمة ليست أمة سياسية ، فإما أن لا وجود للنبي وللأمة ، وإما يجب تغيير مفهومنا لها ، أي تغيير ماهية الإسلام ذاته ، ويمضي الشيخ بخيت أبعد ، عندما يرى في نظرية عبد الرازق أنها تقود إلى إنكار الشريعة ذاتها » .

لهذا المكتسب المدني الديموقراطي الذي أنجزه الكتاب على المستوى النظري الراهني والإجرائي ، يرغم خصومه على الالتفاف والقيام بعملية احتواء لوظيفته النظرية ، عندما يحاول شيخ الأزهر- بخيت - في رده المطول ، أن يعلن أن الرأي الصحيح هو القائل بأن الأمة هي مصدر سلطة الخليفة ، رافضاً الرأي السني الآخر القائل بأن الله هو مصدر سلطة الخليفة ، ويعلن الشيخ بخيت بأن الحكم الإسلامي الذي يرأسه الخليفة والإمام الأعظم إنما هو حكم ديمقراطي ، حر ، استشاري ، دستوره كتاب الله وسنة رسوله »[١] .

ويستنتج ألبرت حوراني من مرافعة الشيخ بخيت ، بأن الشيخ بقوله هذا لا يعني أن لمؤسسات الإسلام السياسية جميع فضائل المؤسسات الحديثة فحسب ، بل يضمر أيضاً أنها لا تختلف عنها أصلاً

(١) المصدر نفسه ، راجع ٢٣١ ـ ٢٣٣ .

وهكذا نرى أن التوفيق بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الحديثة التي ثار عليها الكتّاب السالفون أصبح اليوم مقبولاً بلا تساؤل .

ويبدو أن الشيخ بخيت لم يكن يعلم أنه بقوله هذا ، إنما كان يمهد لتوغل العقلانية الغربية في الإسلام ، وهو ما من أجله انتقد خصمه [١] .

هكذا سيكون صوت شيخ الأزهر (بخيت) ، معبراً عن إرادة القصر ، وإرادة الإنكليز ، وكبار القوى المحافظة والتقليدية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي ، في تحوير الوظيفة الدلالية معرفياً للكتاب من وظيفة سياسية ، إلى وظيفة دينية ، كما شاء لها الإنكليز أن تكون ، يتحدث محمد عمارة محقق وناشر كتاب (الإسلام وأصول الحكم) قائلاً : إن الكتاب « لم يكن بحثاً أكاديمياً من أبحاث السياسة أو علم الكلام عند المفكرين والمثقفين المسلمين ، وإنما كان بالدرجة الأولى وقبل كل شيء ، جهداً سياسياً في معركة سياسية حامية ، بل ضارية ، وقائمة على قدم وساق ، كما كان تحدياً لعرش وملك بكل ما وراءهما من قوى وإمكانيات ، كما كان مناوءة لقطاعات عريضة محافظة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وفوق كل ذلك كان أحد

(١) المصدر نفسه ، ص. ٢٣٣ .

العوامل التي أفسدت على الاستعمار البريطاني في مصر والشرق الإسلامي النجاح والاستفادة من لعبة الخلافة هذه »[1] .

قد تكون العوامل المباشرة التي حددت موقف الإنكليز المضاد ، هي ما يسوقه عمارة ، لكن الباعث الاستراتيجي المتواري أبداً وراء احترام شكلي وزائف لثقافات الشعوب ، هو الذي يحرك الموقف الغربي عموماً ، والإنكليزي هنا ، حيث (الكرومرية) التي أشرنا إليها من قبل ، في احترام الذاتية الثقافية للأمة ، وإعلاء شأن خصوصيتها ، من خلال الحفاظ على خصائص عقلها ، قبلياتها ومسبقاتها أو ما يسميه غوستاف لوبون بالطبائع القومية للثقافة ، نقول هذه الكرومرية الاستشراقية هي الثاوية في « ميكانيزم » العلاقة بالتنوير في العالم التابع ، حيث الإنكليز الذين تربطهم صداقة بالأحرار الدستوريين ، يضحون بأصدقائهم سياسياً ، عندما يتجرأ الصديق على اختراق الحواجز والحدود والفوارق القائمة بين المركز والأطراف ، فالحداثة الوحيدة المقبولة للغرب ، هي تكييف البنى الهيكلية الاقتصادية والسياسية وتحديثها بما يتفق واحتياجات المركز ، أما حداثة العقل ، نظم التفكير ، آليات الوعي والفهم والقراءة والاستنباط والحكم ، فهي خاصهم ، وخصوصيتهم ، ولهذا

(١) راجع محمد عمارة : الملابسات التاريخية لصدور الكتاب (الإسلام وأصول الحكم) ، سبق ذكره ، ص ٨ .

يخاطبنا الإسرائيليون ، أنهم كما يحترمون خصوصيتنا المستبدة ، فعلينا أن نحترم خصوصيتهم الديموقراطية ، أي إنهم لا يستطيعون تقديم التنازلات دون العودة إلى الشعب ، في حين أن الحاكم العربي قادر أن يفعل ما يشاء بالأوطان والشعوب ، وهم يحترمون حقوق الحكام العرب وحرياتهم في أن يكونوا مستبدين كما يشتهون ، ولكل موقف ثمنه ، وتأسيساً على هذه الأطروحة تتم صياغة ثنائيتهم العتيدة اليوم ، عن الصراع بين الأصوليات ، والحداثة ، فكل ما يتصل بالحداثة يجب أن يكون ملحقاً بهم وبأنظمتهم العربية التابعة ، وكل مناهضة لمشاريعهم في السيطرة والهيمنة يصور على أنه تعصب ، أصولية ، إرهاب ، وعلى هذا فإن السلسلة التنويرية (الديمقراطية - العلمانية) التي تمثل تيار اليسار في (حزب الإمام) بدءاً من الإمام نفسه وصولاً إلى عبد الرازق إنما كانت تؤصل النظر في قضايا الحكم والدولة ، ليس استعارة من الغرب ، بل تفاعلاً خلاقاً مع الواقع الذي لم يعد واقعاً مغلقاً منكفئاً ، بل هو واقع أصبح مرغماً على العولمة والكونية التي فرضها التوسع الرأسمالي اقتصادياً وسياسياً ، واصطدم بها ثقافياً وفكرياً ، انطلاقاً من طبيعته المتناقضة ، وبنيته القائمة على التطور اللامتكافئ ، والعاجز عن تجنيس العالم معرفياً ، ثقافياً ، أخلاقياً .

وهكذا فإن المشروع الليبرالي العربي ، الذي كان يفترض أن يشكل العمق التاريخي فكرياً وثقافياً ، للتيارين القومي

والماركسي ، حيل دونه وأن يحقق وظيفته التاريخية خارجياً وداخلياً ، فاكتفى المجتمع العربي بليبرالية اقتصادية كومبرادوية ، تابعة ، ريعية ، ملحقة ، بلا سيادة أو كرامة وطنية وقومية ، بعد أن قامت الشعبوية بمستوييها (القومي ـ اليساري) بتقشير المجتمع والدولة من المكتسبات المدنية والدستورية والشرعية العقلانية التعاقدية ، لتعود بالدولة إلى مستوى ما دون الدولة ، باعثةً النموذج السلطاني (المملوكي العثماني) على أنقاض دولة الاستقلال ، الجامعة بين الموروث الليبرالي والتركة الكولونيالية ، فشكلت الدولة القومية ـ التي يفترض تعريفاً أن تكون (ديموقراطية ـ علمانية) ـ صورة لانبعاث كل الموروث الاستبدادي الشرقي تحت شعار الشرعية الثورية ، المتحكمة باسم الأمة قومياً وطبقياً ، وبالتوازي مع هذه الدولة المشخصنة في صورة (حاكمية بشرية) مطلقة ، كانت تصاغ نظرية الحاكمية الإلهية التي استعارها قطب عن المودودي ، دون مراعاة سياق التكفير الذي قام به المودودي تجاه وسط مناهض للإسلام ، وسياق التكفير الذي أعلنه سيد قطب ضد مجتمع لا يعرف وعيه الاجتماعي الشعبي ثقافة له سوى الإسلام !؟.

وكان من الطبيعي على أنقاض الدولة القومية الوطنية الشعبوية الكارزمية (الناصرية) أن يقدم النموذج المضاد في صورة (الشخبوطية ـ النفطية ـ الحقبة السعودية) لتبدأ مرحلة « نزع

الناصرية » كمعادل « لنزع التسييس » من المجتمع بعد أن قدمت الناصرية أعظم إنجاز لها في التاريخ العربي والإسلامي ، وهو نقل السياسة من مجال (الحاكم السلطان ـ الخلافة ـ أهل العقد والحل ـ الدولة) إلى ساحة المجتمع ، الشعب ، الناس ، ولأول مرة يستشعر الناس كيانيتهم (ارفع رأسك يا أخي العربي) لكن هذه الدعوة إلى استشعار السيادة الوطنية والقومية ، كان يرافقها نزع هذه السيادة على المستوى السياسي الداخلي والثقافي ، حيث الثورة القومية لم تنتج معادلها الضروري تاريخياً في الديموقراطية لمنحها نفحة جديدة وحديثة ، سيما وأنها لأول مرة تكتسب بعدها الشعبي والمجتمعي ، ولم يرافقها معادلها الضروري في إعطاء المجتمع المدني الاستقلالية التي هي السمة المميزة للعالم الحديث ، هذه الاستقلالية هي « ناتج فصل الحياة الاقتصادية عن السلطة السياسية » حيث ستكون العلمانية ـ بمعنى فصل شؤون الدولة عن الدين ـ هي بدورها ناتج مباشر لاستقلالية المجتمع المدني ، والعلمانية التي هي ثمرة هذا الفصل « لم تلغ الإيمان بل لعلها قوته وحررته من الشكليات وعنصر الفرض وصفّته من الأبعاد الخرافية التي صحبته في الماضي ، فلا يرى المسيحي الأوربي المعاصر تناقضاً بين إيمانه وقبوله نظرية داروين عن أصول الإنسان »[١] .

---

(١) د . سمير أمين : نحو نظرية للثقافة ، نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس ، معهد الإنماء العربي ، ١٩٨٩ ، ص ٨٥ ـ ٨٦ .

وبهذا المعنى ، فإن كان هذا البحث يؤكد على الترابط الضروري والعضوي بين الديموقراطية والعلمانية ، وحاول أن يستجلي إدراك هذا الترابط من خلال أحد تيارات الحداثة الفكرية العربية (الليبرالية) ، فلكي يؤكد أن الليبرالية بدعوتها إلى العلمانية لم تكن مغرّبة ، أو مستعيرة لنماذج جاهزة ، أي إنها لم تكن نبتة شيطانية في أرض قفراء ، إن الليبرالية شكلت العمق التاريخي لثقافتنا الوطنية بإيلائها لمسألة العلمانية أهمية مركزية في منظومتها الديموقراطية ، لكن التدخل الاستعماري المستمر لكبح المضمون التنويري العقلاني التحديثي للمشروع ، وشعبوية المشروع القومي واليساري ، أنست الحركة التقدمية العربية (القومية ـ الاشتراكية) ، أن العلمانية تشكل (الجذر الإبستمولوجي ـ المعرفي) المشترك لكل هذه التيارات التي شكلت خصائص ثقافتنا الوطنية والقومية المعاصرة .

ـ العلمانية كضرورة ديموقراطية :

إن تأكيدنا على هذا الترابط الضروري ، واستقصائه تاريخياً ، وفلسفياً وسوسيولوجياً ، لا يلغي التأكيد أيضاً على أن العلمانية التي بدأت في صيغة فصل الدين عن الدولة ، ليس معناها فصل الدين عن المجتمع والشعب ، أي لا تعني استبعاد الدين أو اختزال العلاقات بين الدين والعلمنة أو بين الروحي والزمني ، وتقليصها إلى مجرد مسألة

فصل قانوني شكلي بينهما ، أو إلى مجرد مسألة التمييز بين علم التيولوجيا ، (اللاهوت) وبين الفلسفة ، أو بين الأسطورة والتاريخ على الرغم من عدم التقليل من أهمية الفصل بين السلطات التشريعية ، والقضائية ، والتنفيذية السياسية والروحية ، وفائدة ذلك لتأمين السلام الاجتماعي واحترام حقوق الإنسان ، إنها لا تعني استبعاد الدين ـ كما قلنا ـ ولا الفصل الشكلي ، على الرغم من أهمية الفصل ، بل تعني إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والتاريخ .

ومن ثم وقبل كل ذلك ، تحيلنا إلى مسائل أعمق وأكثر جذرية ، والمقصود بذلك مسألة الكينونة (أو الوجود بالمعنى الأنطولوجي للكلمة) ومسألة القيمة ، ومسألة الحرام والمقدس ، ومسألة التعالي ، ومسألة الحب ، ومسألة العدل أو العدالة ، ومسألة الرغبة في الخلود والبقاء الأبدي وفق تعبير محمد أركون[١] .

إن تقويم الديموقراطية ، واستخدامها وشيوعها بلا حدود أو ضفاف أو معايير في الخطاب العربي المعاصر ، ومن ثم استشعار القلق

(١) راجع دراسة أركون حول التجربة الكمالية ، ص ٩٣ ـ ٩٤ ، عن كمال عبد اللطيف ، عن مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي ، سبق ذكره ، ص ٣٤٩ .

ـ راجع أيضاً محمد أركون : الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ط ٢ ، ١٩٩٢ ، ص ٦٥ .

المعرفي والحذر السياسي ، من التسرع والخفة التي طالما تميز بها الفكر السياسي العربي في تعامله مع المصطلحات الفكرية والسياسية ، هي التي تحرك محفزات هذا البحث ووظيفته ، وهي أن الدفاع عن الديموقراطية ينبغي ألاّ ينتهي إلى المآل المأساوي الذي انتهت إليه معظم المفاهيم العظيمة التي تحمست واندفعت وضحت من أجلها هذه الأمة ، وقد تنبه ناصيف نصار إلى عملية التقويم والاختزال والاجتزاء التي تلحق بها فيعبر عن ذلك قائلاً :

إن « الدفاع عن الفلسفة الديموقراطية يكون دفاعاً ناقصاً أو مبتوراً إذا أسقط من الحساب قضية العلمانية : فالديموقراطية تعني أن الشعب سيد نفسه ، وأنه يخضع للقوانين التي يسنها لنفسه ، ويطيع الحكام الذين يكلفهم إدارة الشؤون العامة ما داموا أهلاً لثقته ، إنها إذن تفرض وجود شعب واحد يتصرف سياسياً كما يتصرف الفرد تجاه نفسه ، أي بإرادة عاقلة لا تعرف سلطة أعلى منها ، فهل يمكن تأسيس وحدة الشعب على الدين ، وهل يمكن أن يتنازل الشعب عن سيادة الإرادة العاقلة ويبقى شعباً بالمعنى السياسي ؟ »[1] .

فالقضايا الكبرى ، قضايا الأمة والمجتمع لا تحتمل التدليس والمخاتلة والمراوغة فلا بد من مواجهة القضايا وفق منظوماتها الداخلية ،

(١) ناصيف نصار : مهمات أمام العقل السياسي العربي ، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد ١٤ ـ ١٥ آب ـ إيلول ١٩٨١ ، ص ٣٨ .

وأجناسها المنطقية ، وأنساقها وبناها المعرفية التكوينية المتناغمة في تناسلها المفاهيمي .

فمفهوم العلمانية ، كمفهوم الديموقراطية لا يشذ عن المفاهيم الفلسفية الأخرى التي نشأت معه في دائرة فلسفة الأنوار ، إنه يماثل مفهوم الحرية والتسامح والتقدم ويتداخل معها في نسيج خطاب الأنوار ، حيث وجدت سلسلة حلقات المنجزات الفكرية والعلمية والتقنية والسياسية والاقتصادية ، وفي هذا السياق تحضر التجربة الكمالية في تركيا بوصفها تجربة تستدعي إطالة تأمل ، قام بها أركون ، حيث فيها فتنة الانقطاع ، وتدشين المغامرة القطيعة ، الثورة ، وإرادة القوة ، صناعة التاريخ ، النيل من المناخ السيميائي لشعب وتاريخ ونظر ... »[1] .

أياً كانت النظرة إلى التجربة الكمالية ، بما لها وما عليها ، وما يمكن قوله عن النقل ، والاستعارة لنماذج جاهزة ، أو الحديث عن إرادة القوة ، وصناعة التاريخ ، فإن صورة المجتمع التركي اليوم ، تعطي مؤشرات لصالح التجربة ، تتمثل بإجماع الاقتصاديين على أن تركيا هي البلد الإسلامي الوحيد اليوم ، القادر على الاحتفاظ بموقعه في قسمة العمل الدولية ، دون أن يهبط إلى مستوى عالم رابع ، بعد أن

(١) مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي ، سبق ذكره ، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣ .

سقطت ثلاثة تجارب مهيأة لمثل هذا الدور خرجت من حلبة التنافس الدولي والعالمي تباعاً ، مصر مع السادات وإيران مع الثورة الإسلامية وحلول شيوخ البازار محل التكنوقراط ورجال الأعمال ، والعراق بعد عاصفة الصحراء الأمريكية .

ألا يمكننا أن ننهي رحلتنا النظرية هذه ، بالسؤال الواقعي الجاثم أمامنا عن تفسير هذا الموقع المتميز لتركيا في العالم الإسلامي ، إذا لم يكن له صلة بما أنجزه هذا البلد نسبياً في مجال تحقيق تلك العلاقة بين الديموقراطية والعلمانية ، نكرر « نسبياً » . وهذه المكتسبات في المجال الديموقراطي ـ العلماني ، ألا تفسر لنا أنه البلد الإسلامي الوحيد الذي تمكن بسبب بنيته التكوينية الديموقراطية ـ العلمانية النسبية هذه ، أن ينتج المعارضة الإسلامية الوحيدة المدنية ، والقابلة للتعايش والحوار والاحتكام إلى صناديق الاقتراع ، والقبول بالتعددية وتداول السلطة ، دون أي ظلال ثيوقراطية أو أوتوقراطية أو حاكمية أو خلافية ، وأن تكون درجة حضوره في قسمة العمل الدولية تتجاوز ستة أضعاف حضور مصر وإيران مثلاً ؟ [(١)] .

(١) تبلغ الصادرات السنوية التركية ، وهي كلها غير نفطية ، ٢٠مليار دولار ، وثمة تقديرات للعام ١٩٩٦ ، أنها تبلغ ٢٥ مليار دولار ، في حين أن إجمالي الصادرات المصرية لعام ١٩٩٦ قد بلغ ٤,٦ مليار دولار مقابل خمسة مليارات للسنة المالية السابقة . =

= والملفت في هـــذا الرقم أن الصــادرات غير البتروليــة تبلـغ ٢,٤ مليــار دولار والصادرات البترولية تبلغ ٢,٢ مليار دولار .

أما الصادرات الإيرانيـة ، غير النفطيـة ، فهي تتراوح منـذ ١٩٩١ بين ٤ إلى ٤,٥ مليار دولار .

- عن محمـد حسنين هيكل يكاشف ويكشف ويستكشف ، حـوار العـام ، أجراه جهاد الزين وعمرو ناصف ، السفير ، الاثنين ١٩٩٧/١/٦ .

الأستاذ محمد عبد الجبار

الإسلام والديمقراطية في معركة البناء الحضاري

التكامل بين الإسلام خياراً حضارياً
والآليات الديمقراطية خياراً إجرائياً



المقدمة

تعاني البلدان الإسلامية ، كغيرها من بلدان العالم الثالث من حالة التخلف السياسي المتمثل بقيام الأنظمة الدكتاتورية الشمولية سواء أنظمة الحزب الواحد أو الأنظمة الفردية ، التي يرافقها عادة انتهاك شامل لحقوق الإنسان وسحق للحريات السياسية العامة ، فضلاً عن التخلف الاقتصادي ، وتدني مستوى المعيشة ، وارتهان اقتصادات هذه البلدان بالدول الرأسمالية الصناعية الكبرى ، وهدر الثروات العامة ، وارتفاع معدلات المديونيات الخارجية .. إلخ .

والتخلف هو العامل الأكثر إعاقة لتبوؤ الإنسان موقع الخلافة في الأرض كما أراد له الله .

﴿ وإذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة : ٢/٣٠] .

والخلافة حركة في اتجاهين متوازيين ومتكاملين : **حركة في داخل الإنسان** من أجل تنميته والصعود به ، لكي يكون متفوقاً دائماً على الكائنات ، فيكون تفوقه هذا سر سيادته عليها ، **وحركة في الأرض والطبيعة** لاستثمارها واستخراج كنوزها المودعة فيها

والمسخرة للإنسان الخليفة ، فهي « حركة دائبة نحو قيم الخير والعدل والقوة ، وحركة لا تتوقف »[١] .

والنمو الحقيقي حسب المفهوم الإسلامي ، وبعبارات السيد محمد باقر الصدر ، هو أن « **يحقق الإنسان الخليفة على الأرض في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحيدها جميعاً في الله عز وجل** ، الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون ، فصفات الله تعالى وأخلاقه من العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين والانتقام من الجبارين ومن الجور الذي لا حد له هي مؤشرات السلوك في مجتمع الخلافة وأهداف الإنسان الخليفة »[٢] .

وبناء على هذا المفهوم يقرر الإمام الصدر ، أن على الجماعة البشرية التي تتحمل مسؤولية الخلافة ، أن توفر لهذه الحركة الدائبة نحو هدفها المطلق الكبير ، كل الشروط الموضوعية وتحقق لها مناخها اللازم وتصوغ العلاقات الاجتماعية على أساس ركائز الخلافة كما يحددها الإسلام[٣] .

وتدور ركائز الخلافة بشكل أساسي حول الإنسان وعلاقاته الاجتماعية ، فالإنسان حر ومسؤول ، من جهة وتقوم علاقاته

(١) الإمام الصدر ، الإسلام يقود الحياة ١٣٠ .

(٢) الإمام الصدر ، الإسلام يقود الحياة ١٢٩ .

(٣) المصدر السابق ١٣٠ .

الاجتماعية على أساس الأخوة العامة ومنع الاستغلال والتسلط والاستبداد ، حيث السيادة العليا لله وحده من جهة ثانية [١] .

ويتطلب المفهوم الإسلامي للتنمية بناء المحتوى الداخلي للإنسان على أساس القيم والمعايير التي يؤمن بتوحدها بالله ، كما يتطلب بناء المجتمع الإنساني على أساس هذه القيم والمعايير ، ذلك من أجل إيجاد الإنسان الحضاري ، الذي يمتلك القدرة والمؤهلات على دخول العملية الحضارية والتنموية بصورة إيجابية وفعالة وإبداعية بما تتضمنه من علاقات اجتماعية بين الإنسان وأخيه الإنسان ، من جهة أولى ، وعلاقات مادية بين الإنسان والطبيعة من جهة ثانية .

فالإنسان الجاهل أو غير المسلح بالعلم الذي يعينه على فهم الطبيعة ، والإنسان الكسول الذي لا يعمل ، والإنسان العبد الفاقد لحريته ، أيّ واحد من هؤلاء ، فرداً كان أو مجتمعاً ، لا يستطيع أن يكون طرفاً فاعلاً في البناء الحضاري ، وإذا كان الإنسان هو صانع الحضارة والتنمية فإن حريته هي شرط قدرته على إنجاز هذه المهمة ، إن الحرية هي شرط التنمية والخروج من التخلف ، إنها شرط التقدم الحضاري والاجتماعي .

(١) للتفصيل راجع المصدر السابق ١٢٤ ـ ١٢٧ .

تكمن الإجابة المطلوبة ، أو على الأقل بعض عناصرها ، في العودة إلى عناصر الفعل الحضاري ، التي قلنا إنها تتمثل في الإنسان الحر ، فإذا كانت الحرية هي شرط البناء الحضاري ، فإن غيابها ، أي غياب الإنسان الفاعل الإيجابي ، يؤدي إلى تقهقر المجتمع وتراكم بوادر تخلفه التي ستبدأ قليلة وغير محسوسة ، حتى ينتهي الأمر بها إلى إسقاط المجتمع في براثن التخلف الحضاري العام . إن لحظة غياب الحرية ، بأي درجة وبأي مستوى ، تؤشر إلى لحظة بدء تكون التخلف وتراكمه ، ذلك أن درجة الغياب في الحرية يقابلها درجة في وجود نقيضها وهو الاستبداد ، ولا يمكن تصور الإبداع الحضاري في ظل الاستبداد ، ذلك للأسباب التالية على الأقل :

أولاً ـ لأن الاستبداد يقدم للمجتمع مثلاً عليا ، إما محدودة أو تكرارية ، وهذه المثل غير قادرة على مد المجتمع بالطاقة الحرارية الكافية لبدء مسيرة البناء الحضاري ومواصلتها ، فلابد أن يرتكس المجتمع في براثن التخلف الحضاري .

وثانياً ـ لأن الاستبداد يحول بين الإنسان وبين الإبداع على مختلف المستويات ، لأن الحرية من شروط الإبداع ، فالمفكرون لا يشعرون بالأمان ، ولا يستطيعون أن يعملوا في بلدان فقدت فيها

الحرية ، فالطغيان والإرهاب يجعل كل بحث عقيماً ، ويطفئ هذه الشرارة غير الصلبة التي هي الفكر المبدع[1] .

وثالثاً ـ لأن الاستبداد يؤدي إلى تمزيق المجتمع ، لأن من طبيعة النظام المستبد أو الفرعوني بالمصطلح القرآني أن يقسم الناس إلى طبقات وفئات بحسب قربهم أو بعدهم من النظام ، وبحسب موقفهم منه ، وذلك بوصفه جزءاً من آلية السيطرة على المجتمع والتحكم فيه .

وأخيراً ـ لأن الاستبداد يحمل أبناء المجتمع الرافضين له إلى التفكير بأساليب عنيفة في مواجهته ، وهذا يفتح الباب أمام العنف والعمل المسلح لحل المشكلة السياسية المتمثلة بوجود السلطة الإرهابية التي كان لها السبق في استخدام العنف في التعامل مع الناس . ومجتمع يعيش دوامة العنف والتوتر الداخلي بسبب الاستبداد لا يمكنه أن يسلك الطريق المؤدي إلى نهوضه الحضاري .

وقد ترسخ مفهوم الحرية لدى المسلمين الأوائل ، وهو مفهوم مرادف لمفهوم العبادة المطلقة لله ، ذلك أن معنى أن تكون عبداً لله ، هو أن تكون حراً إزاء غيره ، سواء كان هذا الغير حاكماً أم غير حاكم ، لقد رسخ الإسلام في أذهان المسلمين أن الناس يولدون أحراراً ، وأن

(١) موريس دوفرجيه ، في الدكتاتورية ، ترجمة هشام متولي ، منشورات عويدات ، بيروت ط٣ ، ١٩٨٩ ، ١٥٦ .

هذه الحرية صفة طبيعية في الإنسان ، إنها صفة تكوينية وليست منحة مكتسبة بفعل قانون وضعي أو حتى تشريع إلهي ، إنها حرية مساوقة للخلق ، قال الإمام علي : « أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أمة ، وإن الناس كلهم أحرار » ، وقال : « لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً »[١] .

وإذا كانت بذرة الاستبداد ومصادرة حرية الإنسان هي بداية الطريق الذي أدى إلى الانحطاط الحضاري في الإسلام ، فإن النهوض الحضاري الجديد لا بد أن يبدأ من العودة إلى تحرير الإنسان المسلم من كل الأغلال والقيود ، بناء على صحة القول القائل بأن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها . وكان صلاح أول هذه الأمة قد تم عبر إرساء مفهوم الحرية ، بمعناه الواسع ، حين جاء القرآن إلى الناس بمفهوم ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُم إصْرَهُمْ والأَغْلاَلَ التي كانَتْ عليهم ﴾ [الأعراف : ١٥٧/٧] .

إن المعركة التاريخية من أجل القضاء على التخلف والنهوض الحضاري الجديد بحاجة بادئ ذي بدء إلى تبلور (إرادة النهوض) لدى جماهير الأمة الإسلامية ، وهذه الإرادة تتكون من عناصر ثلاثة رئيسية هي :

---

(١) محمد الري شهري ، ميزان الحكمة ٣٥١/٢ .

أولاً ـ الوعي بقضية التخلف وأبعادها المختلفة .

ثانياً ـ الوعي بضرورة القضاء على التخلف .

ثالثاً ـ الوعي بالأساليب والأدوات اللازمة والضرورية للقضاء على التخلف والنهوض الحضاري بمعناه الشامل[1] .

لكن النجاح في هذه المعركة مشروط ، من بين أمور أخرى ، بقدرة المشروع الحضاري على تعبئة الجماهير حوله وحول الأهداف التي يطرحها ، ذلك أن المعركة ضد التخلف تقوم بالإنسان ومن أجل الإنسان ، والجماهير هي مادة المعركة وأداتها الرئيسية وهدفها الأعلى . إن الجماهير ، أو المواطنين ، هم الذين سوف ينفذون استراتيجية النهوض ، بإشراف النخب القائدة في المجتمع ، وعزوف الجماهير عن هذه المعركة يقود إلى نتيجة واحدة مؤكدة هي فشل مشروع النهوض الحضاري وعدم قدرة عجلته على الدوران .

إن انخراط الجماهير في معركة النهوض يتوقف ، بعد تبلور إرادة التغيير عندها ، على مدى مشاركتها السياسية العامة التي تجعلها تشعر أنها معنية بالصميم بهذه المعركة ، وليست مجرد (قطيع من الناس) تأمره النخبة الحاكمة ، وما عليه سوى الانقياد والطاعة ، كما أن المشاركة السياسية تؤدي إلى تحقيق الاستقرار السياسي في المجتمع ، وهذا الاستقرار هو شرط آخر من شروط نجاح المعركة ضد التخلف وانخراط

(١) د . عمرو محيي الدين ، التخلف والتنمية ١٣٠ ـ ١٣١ .

الجماهير فيها ، وقد توصلت الخبرة البشرية بعد تجارب طويلة وعناء كثير إلى أن الديمقراطية ، وفي القلب منها مسألة الحرية ، توفر الآليات المناسبة لتحقيق المشاركة السياسية العامة والاستقرار المجتمعي العام ، وبهذا المعنى تكون الآليات الديمقراطية من الضرورات الإجرائية في استراتيجية النهوض الحضاري للمجتمعات المتخلفة .

ومادمنا نتحدث عن المجتمعات الإسلامية ، فقد برهنت التجارب على أن انخراط جماهير هذه المجتمعات في المعركة ضد التنمية يتوقف أيضاً على مدى الانسجام الذي تحققه استراتيجيات النهوض الحضاري مع النفسية العامة لهذه المجتمعات ، هذه النفسية التي يحتل المكون الثقافي الإسلامي موضع القلب منها .

وقد نبه الإمام الصدر في وقت مبكر إلى هذه المفارقة في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه الكبير (اقتصادنا) حين قال :

« فحين نريد أن نختار منهجاً أو إطاراً عاماً للتنمية الاقتصادية داخل العالم الإسلامي يجب أن نأخذ هذه الحقيقة أساساً ، ونفتش في ضوئها عن مركب حضاري قادر على تحريك الأمة ، وتعبئة كل قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف ، ولا بد حينئذ أن ندخل في هذا الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتاريخها وتعقيداتها المختلفة »[1] .

---

(١) الإمام الصدر ، اقتصادنا ١٣ .

وهكذا يبرز الإسلام إطاراً ثقافياً وحضارياً عاماً يحتضن المعركة ضد التخلف ، بوصفه ضرورة يفرضها الواقع الموضوعي المتشكل تاريخياً في مجتمعات العالم الإسلامي .

إلا أن هذا يثير أمامنا إشكالية جديدة ، وهي العلاقة بين الآليات الديمقراطية التي اعتبرناها (ضرورة إجرائية) وبين الإسلام الذي اعتبرناه (ضرورة حضارية) ، فهل يمكن تحقيق الانسجام بين الطرفين ؟ أم أن هناك تناقضاً بينهما يحول دون الأخذ بهما معاً ، كل في موضعه ؟

هذه هي الإشكالية التي تستحق بحثاً جديداً من قبل المفكرين الإسلاميين خاصة ، والمعنيين بقضية التخلف والتقدم في مجتمعاتنا الإسلامية عامة .

وهذا ما تحاول هذه الدراسة القيام به ، وهنا لا بد لي من التنبيه على أن الدراسة لا تستهدف البرهنة على أن الإسلام يقبل الآليات الديمقراطية ، ولا البرهنة على وجود الديمقراطية في الإسلام وإلصاق صفة الديمقراطية بالإسلام ، ولا إلصاق صفة الإسلامية بالديمقراطية ، وإنما تحاول أن تقدم أطروحة تقول : إن المعركة الحضارية التي تخوضها شعوبنا ضد التخلف تتطلب استلهام المعطيات الحضارية في الإسلام بوصفه معطى ثقافياً تاريخياً في المجتمعات العربية

والإسلامية ، لضمان انخراط الجماهير الشعبية في المعركة ، وبناء الحياة السياسية على أساس الآليات الديمقراطية لضمان عدم قيام الاستبداد السياسي في هذه البلدان ، وهو ما نعتبره أكبر عوائق النهوض الحضاري ، وهذا يتطلب البحث في إمكانية وكيفية الدمج بين المشروع الحضاري الإسلامي من جهة والآليات الديمقراطية من جهة ثانية .

الفصل الأول
أزمة الدولة والمجتمع
في العالم العربي والإسلامي

مصادرة الهوية الإسلامية وغياب الشرعية السياسية

تمر الدول القائمة في العالم العربي والإسلامي منذ عقد على الأقل بأزمة يشتد خناقها عاماً بعد عام[1] ، وإن بعضها مهدد بالتفتت الداخلي ، وبعضها مهدد بالاجتياح الأجنبي ، وبعضها مهدد بالإفلاس المالي ، وبعضها مهدد بالتطرف الديني أو الطائفي ، وهي جميعاً تشكو من فجوة متزايدة بين الدولة والمجتمع تكاد تصل إلى حد القطيعة الكاملة بين الشعب والنخب الحاكمة ، كما تشكو من التبعية

---

(١) كتاب (الدولة والمجتمع في الوطن العربي) وهو كتاب جماعي ساهم في إعداده كل من الدكتور سعد الدين إبراهيم محرراً للكتاب ، والدكتور غسان سلامة ، والدكتور عبد الباقي الهرماسي ، والدكتور خلدون النقيب ، وقد صدر الكتاب في بيروت عام (١٩٨٨) عن مركز دراسات الوحدة العربية ضمن مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي الذي قام به المركز ، وقد اعتمدنا في هذا الفصل على هذا الكتاب (فصل أزمة الدولة القطرية ٢٩٩ ـ ٣٣٩) إضافة إلى المصادر الأخرى التي سأشير إليها كلما تطلب الأمر ذلك .

لهذه القوة الأجنبية أو تلك ، ومن أجل تغطية هذا العجز الفاضح المتزامن مع تصاعد النقص في مصادر الشرعية السياسية من أي نوع كان (سواء الشرعية المستمدة من الديمقراطية الليبرالية أو من الزعامة التاريخية الكارزمية ، أو من عقيدة ثورية ، أو من القدرة على الإنجاز) ، لجأت الدول القائمة إلى استمداد شرعيتها السياسية من مصادر لم تفعل سوى أنها فاقمت الأزمة وعمقتها وكرستها ، وكان تفاقم الأزمة على هذا النحو سبباً في إعادة اكتشاف الهوية الإسلامية للمجتمعات القائمة من قبل الأجيال الشبابية الصاعدة ، وصعود التيار الإسلامي الذي جاء تعبيراً عن الاحتجاج على السلطات القائمة ، والسخط عليها ، وشكاً فيها وفي قدرتها على تحقيق آمال الجماهير في العدالة والحرية والمشاركة السياسية ، وفي قدرتها على حل مشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية ، وتسجيلاً لفشل النخب الحاكمة التي رفعت شعارات سياسية واقتصادية تجاهلت الهوية الإسلامية لهذه المجتمعات .

إن تصاعد التيار الإسلامي كشف المفارقة المضحكة التي شهدتها المجتمعات العربية والإسلامية ، وهي أن النمو الاقتصادي الذي أدى إلى نمو الطبقة الوسطى الصغيرة لم يصاحبه القدر المطلوب من العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية وتأكيد الأصالة الحضارية ، وهذا ما أدى إلى تفاقم سخط التكوينات الاجتماعية المختلفة على السلطات القائمة ، واستعداد هذه التكوينات لتقويض أركان النظام الاجتماعي

القائم في هذه البلدان بشكل لا يقتصر على إسقاط النخبة الحاكمة فقط ، وإنما تقويض بنية الدولة نفسها ، والدعوة إلى دولة جديدة على أسس مختلفة .

وتتمثل أزمة الدول القائمة بأمرين مهمين هما : التناقض مع الهوية التاريخية الإسلامية لمجتمعاتها وافتقادها للشرعية السياسية .

أولاً ـ مشكلة الهوية الحضارية

المجتمعات القائمة في أقطار العالم الإسلامي ذات هوية حضارية خاصة بها تميزها بهذا النحو أو ذاك عن غيرها من المجتمعات غير الإسلامية ، وتتألف الهوية الحضارية للمجتمعات الإسلامية من نوعين من العناصر هي : العناصر الثابتة والعناصر المتحركة .

فالعناصر الثابتة هي التي أوجدها انتماء هذه المجتمعات التاريخي والحضاري للإسلام ، فيما تشكل العناصر المتحركة ما تكتسبه هذه المجتمعات من خصائص ومزايا ثقافية بفعل عوامل متعددة من داخل هذه المجتمعات أو من خارجها .

وبناء على هذا التحليل نقول بأن المجتمعات القائمة حالياً في أقطار العالم الإسلامي مجتمعات إسلامية بالمعنى العام ، بمعنى أن هذه المجتمعات تؤمن غالبيتها بالإسلام وتظهر احتراماً كبيراً لرموزه التاريخية

وشعائره الدينية ، ويتغلغل الشعور بالانتماء للدين الإسلامي إلى مساحات واسعة في حياة أفرادها مشكِّلاً عنصراً أساسياً في مكونات الشخصية الثقافية لهذه المجتمعات .

إن مسألة الهوية تنطوي على معان رمزية وروحية وحضارية جماعية تعطي الفرد إحساساً بالانتماء إلى جسم أكبر ، وتخلق لديه الولاء والاعتزاز بهذا الجسم الأكبر ، وكانت الهويات البديلة المفتعلة أعجز من أن تشبع حاجة المواطنين إلى هذا الإحساس بالانتماء ، بل وكانت دافعاً لهم للبحث عن هويتهم الحقيقية وإعادة اكتشافها ممثلة في الإسلام ، ومن ثم التوجه نحو تكريس الشعور بهذه الهوية وتعزيزها ، الأمر الذي حول في نهاية المطاف الدول القائمة إلى أجسام غريبة في مجتمعاتها التي لم تتردد في رفضها والعمل على الإطاحة بها ، وإقامة الدول التي تعتقد أنها الأقرب إلى تجسيد هويتها الحضارية .

ثانياً ـ مشكلة فقدان الشرعية السياسية

وشكلت مسألة الشرعية السياسية إحدى أهم الإشكاليات التي واجهتها سلطات النخب السياسية التغريبية التي حكمت مجتمعات العالم العربي والإسلامي بعد عصر الاستعمار المباشر ، خاصة أن أغلب الدول التي أقامتها هذه النخب هي دول حديثة تفتقر إلى الجذور

التاريخية ، ولهذا كان رسوخ الدولة ومن ثم رسوخ شرعيتها التاريخية بالنسبة إلى مواطنيها أمراً مشكوكاً فيه .

هذا على مستوى الدولة بما هي دولة ، أما على مستوى الأنظمة الحاكمة فقد كان الأمر أكثر خطورة ، فقد أخذت هذه الأنظمة تعاني من تآكل مستمر في شرعيتها السياسية خاصة في العقدين الماضيين ، وقد تعرضت مصادر شرعية هذه الأنظمة على محدوديتها إلى تآكل ظاهر بشكل لم تعد هذه الأنظمة تشعر بالارتياح إلى استقرارها من جهة ، ولم تعد المجتمعات تعتقد بشرعية الأنظمة من جهة ثانية .

ويرتبط مفهوم الشرعية الذي نتحدث عنه في هذه اللحظة بنظرة الناس إلى الحاكم ، وشرعية الحاكم في ممارسة الحكم هي عبارة عن رضا الناس عنه وقبولهم بالخضوع له . وهذا هو جوهر الشرعية في هذا المجال ، إنه يعني قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم وأن يمارس السلطة عليهم ، ومن دون هذا المعنى من الشرعية فإن الحاكم ، سواء كان فرداً أو نخبة حاكمة ، أو النظام أو الحكومة ، (غير مشروع) بمعنى أنه يحكم من دون رضا الناس ، ومثل هذا الحاكم يكون غير مطمئن نفسياً ، وغير مستقر اجتماعياً ، وغير متمكن سياسياً ، مهما استخدم من وسائل البطش والقهر أو من ضروب المخادعة والانتهازية ، أو من سبل الرشوة والترغيب[١] .

(١) سعد الدين إبراهيم ، في : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ٤٠٤ .

فالحكم لا يتحقق إلا بطاعة الناس للحاكم ، وهذه الطاعة إما أن تكون جراء **شرعية دينية** مصدرها اعتقاد الناس بأن الحاكم يحكم بما أنزل الله ، (على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها) ، أو أن يكون جراء **شرعية سياسية** مصدرها اعتقاد الناس بأن الحاكم يحكم (بمقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار)[1] .

ولو راجعنا حال الأغلبية العظمى من الأنظمة القائمة في العالم العربي والإسلامي وطابقناها بأي مصدر من مصادر الشرعية السياسية أو الدينية المذكورة أعلاه ، لوجدنا أنها تفتقر لأي منها . فهذه الأنظمة أنظمة لا شرعية بامتياز ، فلا هي أنظمة تستمد شرعيتها من تمثيلها للدين والحكم باسمه وبموجب قواعده ، ولا هي تستمد شرعيتها من صحة تمثيلها لمحكوميها ، ولا من أصولية وصولها للسلطة ، ولا من قدرتها على إنجاز الأعمال التي تحقق أهداف هؤلاء المواطنين .

تتمثل إذن الأزمة العامة لدول العالم العربي والإسلامي في غربتها عن الهوية الحضارية ـ الثقافية الإسلامية لمجتمعاتنا من جهة ، وفي فقدانه لأي نوع من أنواع الشرعية السياسية فضلاً عن الشرعية الدينية من جهة ثانية ، وهذا يجعل من المستحيل على هذه الدول أن

(١) المصدر السابق ٣٣٨/١ .

تقوم بدور إيجابي وحقيقي في حشد الطاقات المجتمعية في المعركة التاريخية ضد التخلف والبناء الحضاري ، خاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار الدور المركزي الذي تضطلع به الدولة في حياة هذه المجتمعات .

إن التخلف الحضاري العام هو المشكلة الحقيقية في المجتمعات العربية والإسلامية ، والدول القائمة في هذه المجتمعات تعاني من أزمة خانقة ، بسبب غربتها عن مجتمعاتها ، وبسبب عدم شرعيتها ، وهذا يعني أنه من غير المعقول ومن غير الممكن التعويل على هذه الدول في قيادة المعركة العامة ضد التخلف ، وفي تعبئة الطاقات المجتمعية من أجل البناء الحضاري ، لقد أوصلت سياسات مصادرة الهوية الإسلامية للمجتمعات القائمة ، وممارسة الحكم والسلطة من دون الاستناد إلى أي شكل من أشكال الشرعية للدولة والمجتمع في العديد من البلدان العربية والإسلامية إلى طريق مسدود ، لا يوجد مخرج منه سوى العود إلى هذه الهوية من جهة ، وإقامة سلطة جديدة تحظى بالشرعية والقبول ، من جهة ثانية ، وإلا فالطوفان هو المآل الوحيد لهذه البلدان ، كما يحصل الآن في أندونيسيا ، أكبر البلدان الإسلامية عدداً .

الفصل الثاني

الخيار الحضاري الإسلامي

يستند اشتراط الإسلام في أي مشروع للنهضة والتغيير إلى سببين رئيسيين هما :

أولاً ـ الإمكانات الحضارية التي يختزنها الإسلام ، باعتباره مشروعاً حضارياً في المقام الأول ، والتي يمكن أن تقوم بدور كبير في تسريع عملية النهوض الحضاري ، إذا تم توظيفها بشكل جيد وسليم ، والتي لا يستطيع أي من مشاريع التغيير الأخرى تقديمها .

ثانياً ـ العلاقة التاريخية بين الإسلام وبين المجتمعات القائمة في العالم العربي والإسلامي ، والتي صارت تشكل جزءاً أساسياً من الهوية الثقافية لهذه المجتمعات ، وهذه الحقيقة تؤثر إيجابياً على مشروع النهضة والتغيير ، إذا روعيت واستثمرت في هذا المشروع ، لكنها يمكن أن تكون عقبة إذا تم تجاهلها أو التناقض معها .

أولاً ـ الإسلام بوصفه مشروعاً حضارياً

جاء الإسلام ليقيم حياة جديدة للناس على أسس غير مسبوقة ، ودعاهم إلى الاستجابة إليه لبناء هذه الحياة ، كما في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحِيِيكُم ﴾ [الأنفال : ٨/٢٤] .

وهذه الآية مهمة في بيان حقيقة ما سوف نطلق عليه في هذا الكتاب عبارة (المشروع الحضاري الإسلامي) الذي يشكل منهجاً لتقدم النوع الإنساني والرقي فيه في مجالات الحضارة كما قال القرآن الكريم : ﴿ نَذِيراً لِلبَشَرِ ، لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴾ [المدثر : ٧٤/٣٦ ـ ٣٧] .

وعناصر البناء الاجتماعي هي الإنسان والطبيعة والزمن والعلم والعمل ، ودور المشروع الحضاري الإسلامي هو أن يقترح أسلوب هذه التفاعلات وإطارها العام بين هذه العناصر من جهة ، كما يقترح طريقة ممارسة الحياة من جهة ثانية ، وهذان يتمان على أساس ما تقدمه العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية من تصورات وأحكام[1] .

---

(١) محمد عبد الجبار ، المشروع الحضاري الإسلامي في حوار مع السيد محمد حسين فضل الله ، المقدمة ٥ ـ ٦ .

وقد قدم الإسلام أفكاراً ومفاهيم بنّاءة حول هذه العناصر من أجل تفعيل دورها الإيجابي في عملية البناء الحضاري ، فثبت القيمة الحضارية العليا للإنسان ودورها الكبير في بناء الحضارة وإعمار الكون على أساس مفهوم الخلافة الربانية في الأرض ، الذي يعطي الإنسان دوراً قيادياً وسيادياً في الأرض والكون والمجتمع ، وثبت حقيقة كون الإنسان حراً بالطبيعة ، وأن هذه الحرية جزء من تكوينه ، كما أكد على أهمية الانتشار في الأرض واستثمار خيراتها المسخرة للإنسان أساساً ، ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا ﴾ [الملك : ٦٧/ ١٥] ، وثبت حقيقة العلاقة الجدلية بين الممارسة والخبرة في علاقة الإنسان بالطبيعة ، وقال : إن الممارسة الإنسانية من أجل استثمار الطبيعة تزيد من خبرته فيها ، وازدياد هذه الخبرة يؤدي إلى تطوير تلك الممارسة ، وهكذا تكون مسيرة علاقة الإنسان بالطبيعة مسيرة تصاعدية وتطورية وتكاملية ، وشدد الإسلام على أهمية الزمن في صنع الحضارة وحذر من هدره باعتباره أحد أهم ثروات الإنسان ، وأكد على أهمية العلم والعمل معاً في البناء الحضاري ، فدعا إلى السعي من أجل العلم ، ولم يضع قيداً على السعي ولا سقفاً له ، على أساس قاعدة أن ﴿ فوق كُلِّ ذِي علمٍ عليمٌ ﴾ كما ينص القرآن الكريم [يوسف : ١٢/٧٦] ، ويتوازى التأكيد على طلب العلم مع الحث الأكيد على العمل واعتباره القرين الملازم للعلم ، وقال إنه لا قيمة لعلم بلا عمل ،

وفتح باب العمل أمام الجنسين ، الذكر والأنثى ، باعتبارهما شركاء في العملية الحضارية فكانت المساواة بينهما في هذا المجال إحدى أبرز الإضافات الإسلامية على مسيرة الحضارية الإنسانية .

ويحتل مفهوم الخلافة (أي خلافة الإنسان في الأرض) موقعاً مركزياً في المشروع الحضاري الإسلامي ، ذلك أن أي مشروع حضاري (الذي هو عبارة عن عملية إبداع يقوم بها الإنسان على أساس ما يحمله من تصورات مسبقة وأخرى تولد أثناء العملية الحضارية) يستبطن مستويين من العلاقات هما :

أولاً ـ مستوى العلاقات الاجتماعية التي تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان ، والتي تتراوح من العلاقات الفردية بين أبناء المجتمع الواحد إلى العلاقات الدولية بين المجتمعات والحضارات المختلفة .

ثانياً ـ مستوى العلاقات الطبيعية التي تنشأ بين الإنسان والطبيعة ، وهي أساس ما ينتجه الإنسان من ماديات في المشروع الحضاري .

وليس من الصعب أن نلاحظ أن الإنسان هو المحور المشترك في هذين المستويين من العلاقات ، ولهذا فإن أول ما يقوم به أي مشروع حضاري هو التصورات التي يعتقد بها ويؤمن بها عن الإنسان ، وعن

دوره في بناء الحضارة في إطار ذلك المشروع ، وتلعب هذه التصورات بدورها دوراً كبيراً في وعي الإنسان لذاته ولقيامه بدوره الحضاري .

وإنما يحتل مفهوم الخلافة موقعاً مركزياً في المشروع الحضاري الإسلامي لأنه يستبطن تكثيفاً عالياً لكل التصورات التي جاء بها الإسلام عن الإنسان الذي سيقوم بتحقيق المشروع الحضاري الإسلامي .

قال الله تعالى في سورة البقرة : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ، قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ، وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ، قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ٣٠/٢] .

وعادة ما يبحث الكتاب والمفسرون في معنى الاستخلاف ، انطلاقاً من المعنى اللغوي من كلمة (خلف يخلف فهو خليفة) .

وتأتي هذه الكلمة في ثلاثة معان ، هي :

١ ـ من يأتي بعد غيره زمانياً كما في قوله تعالى : ﴿ فَخَلَفَ مِن بَعدِهِم خَلْفٌ ﴾ [الأعراف : ١٦٩/٧] [مريم : ٥٩/١٩] .

٢ ـ من يقوم بالأمر بعد غيره كما في قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِح ﴾ [الأعراف : ١٤٢/٧] .

٣ ـ من يقوم مقام غيره ، من دون أن يتضمن ذلك معنى التتابع الزمني ، وهذا هو المعنى المقصود في سورة البقرة حيث جعل الله من الإنسان خليفة له في الأرض .

وهذه الخلافة لا تعني أن يأتي الإنسان (بعد) الله زمانياً ، لأن الله لا يخلو منه زمان ، كما أنها لا تعني أن يحل الإنسان محل الله مكانياً ، لأن الله لا يخلو منه مكان ، إنما المقصود منها أن يقوم الإنسان مقام الله في ما سمح به الله .

ولله مقامان هما : **مقام الخلق والتدبير** وهذا مما لا يقوى عليه الإنسان ، فليس هو المقصود من الاستخلاف ، **ومقام الحكم والتشريع** ، وهذا هو الذي أراد الله استخلاف الإنسان القيام به في بعض المساحات .

ومن هنا يمكن القول إن الله خول الجماعة البشرية الحق في أن تحكم نفسها بنفسها ، وقد أصاب الإمام الشهيد السيد (محمد باقر الصدر) حين قرأ الآية الكريمة من هذه الزاوية ، فاستنتج منها أن الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعماره اجتماعياً وطبيعياً ، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم ، وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة

عن الله ، ومن هنا كانت الخلافة أساساً للحكم ، وكان الحكم بين الناس متفرعاً على جعل الخلافة[1] .

وهذا التخويل لا يتناقض مع القول بحاكمية الله ؛ لأن حاكمية الإنسان إنما هي امتداد لحاكمية الله وبأمر منه ، وهذا ينطبق على حق التشريع الذي هو من مستلزمات الحكم مع ملاحظة أن التخويل الرباني لا يتضمن معنى تخويل الجماعة البشرية الحق في ابتداع تشريعات وأحكام مناقضة لما شرعه الله في القرآن .

ويستبطن مفهوم الخلافة الربانية في الأرض معنى المسؤولية ، فالخلافة استئمان ، ولهذا عبر عنها القرآن في موقع ثان بالأمانة ، حين قال : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاواتِ والأَرْضِ والجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلنَهَا ، وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا ، وَحَمَلَهَا الإنسَانُ ﴾ [الأحزاب : ٧٢/٣٣] .

والأمانة تفترض المسؤولية والإحساس بالواجب ، إذ من دون إدراك الكائن أنه مسؤول لا يمكن أن ينهض بأعباء الأمانة أو يختار لممارسة دور الخلافة .

وتستبطن المسؤولية معنى الحرية ، فالإنسان كائن حر ، إذ من دون الحرية والاختيار لا معنىً للمسؤولية ، ومن هنا استنتج الإمام الصدر أن تنصيب الإنسان في موقع الخلافة عن الله في الأرض يعني جعله كائناً حراً مختاراً ، بإمكانه أن يصلح في الأرض ، وبإمكانه أن

(١) الإمام الصدر ، الإسلام يقود الحياة ١٢٤ .

يفسد فيها بإرادته واختياره[1] ، وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ﴾ [الإنسان : ٣/٧٦] ، والهداية هنا تعني إراءة الطريق الصحيح والدلالة عليه ، وليس الإيصال القسري إلى المطلوب المنافي لحرية الاختيار .

والمشروع الحضاري الإسلامي ليس مشروعاً لأسلمة الناس فرداً فرداً بالمعنى الديني المباشر والشخصي البحت ، لأن المشروع الحضاري الإسلامي يمكن أن يشتغل ويشمل حتى الناس غير المسلمين ، كما أنه ليس مشروع إقامة الدولة الإسلامية بالمعنى السياسي ، لأن المشروع الحضاري الإسلامي يمكن أن يشتغل حتى لو لم تقم الدولة الإسلامية بهذا المعنى .

إننا نتحدث عن الخيار الإسلامي هنا لا بصفته ديناً ندعو الناس غير المسلمين إلى التحول إليه ، وإن كان هذا مشروعاً ، لكن بوصفه إطاراً لخوض المعركة المجتمعية ضد التخلف ، وإطاراً وطريقاً للنهوض الحضاري لمجتمعاتنا العربية والإسلامية ، وهذا نابع من إيمان بأن الإسلام ، أو الخيار الإسلامي ، أو المشروع الحضاري الإسلامي قادر على أن يمد هذه المعركة بالمستلزمات الضرورية لتحقيق الانتصار فيها ، وقادر على أن يمد المجتمعات بالطاقة الحركية التي تحتاجها لخوض هذه المعركة ومواصلتها حتى تحقيق أهدافها المنشودة .

(١) الإمام الصدر ، المصدر السابق ١٢٥ ـ ١٢٧ .

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة واعتبرها من سنن التاريخ في قوله تعالى : ﴿ وَلَو أنَّ أَهلَ القُرى آمَنُوا واتَّقَوا لَفَتَحْنَا عَلَيهِم بَرَكَاتٍ مِن السَّماءِ والأَرضِ ﴾ [الأعراف : ٩٦/٧] .

وقد أشار الإمام الصدر إلى أن هذه الآية لا تتحدث عن معنى غيبي وإنما عن سنة اجتماعية وتاريخية مفادها أن إقامة العدل في المجتمع (المعبر عنه بلغة الآية بالإيمان والتقوى) ، وهو من القيم الحضارية الإسلامية ، يؤدي إلى ازدياد الخير والبركات في المجتمع ، وبالتالي فإن الآية تكشف عن قانون العلاقة الطردية بين العدالة في التوزيع من جهة ، ووفرة الإنتاج وزيادة الثروة من جهة ثانية[١] .

وتتمثل مساهمة المشروع الحضاري الإسلامي في معركة البناء الحضاري فيما يقدمه من الآليات الضرورية في هذه المعركة ، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي :

الآلية الأولى ـ العقل :

أكد القرآن على أهمية العقل في الحياة الإنسانية وعلى دوره الكبير في البناء الحضاري ، فهو (مصدر الحجج) ، وكونه المرجع الوحيد في أصول الدين ، وفي بعض الفروع[٢] .

(١) الإمام الصدر ، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية ٦٠ ـ ٦١ .

(٢) محمد تقي الحكيم ، الأصول العامة للفقه المقارن ٢٩٩ .

قال القرآن الكريم : ﴿ فَبَشِّر عِبَادِ ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَيَتَّبِعُون أَحْسَنَهُ ، أُولئِكَ الَّذِين هَدَاهُم اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلبَابِ ﴾ [الزمر : ١٧/٣٩ ـ ١٨] .

وقال السيد (محمد حسين الطباطبائي) : « إن الحق حق ، أينما كان ، وكيفما أصيب ، وعن أي محل أخذ ، ولا يؤثر فيه إيمان حامله وكفره ، ولا تقواه وفسقه ، والإعراض عن الحق بغضاً لحامله ليس إلا تعلقاً بعصبية الجاهلية التي ذمها الله سبحانه وذم أهلها في كتابه العزيز وبلسان رسله عليهم السلام »[١] .

ويقرر الإسلام أن الإنسان يتميز عن الحيوان بعقله وإدراكاته ، لا بغرائزه ، « فالمائز الرئيسي للإنسان هو العقل والوعي والأعمال الصادرة عنها ، وبتلك الأعمال يتسنى له أن يطور التاريخ ، ويبني المجتمع ، ويملأ الحياة من الغايات الكريمة ، وأن يهيمن على الغرائز الشخصية والاجتماعية ، ويغير الظروف في جهة الخير والحكمة والصلاح »[٢] ، وهذا ما جعل كبار العلماء المسلمين يقررون باطمئنان ، كما قال الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١ هـ) ، أنه « كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي ، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله ، إن لم يمكن

(١) محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ٢٥٨/٥ .
(٢) محمد رضا الحكيمي وآخرون ، الحياة ١٨٣/١ ـ ١٨٤ .

طرحه » ، ذلك أن « العقل السليم حجة من الحجج ، فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطني ، الذي هو شرع من داخل ، كما أن الشرع هو عقل من خارج »[1] .

الآلية الثانية ـ المثل الأعلى المطلق :

يشكل المثل الأعلى كائناً ما كان هدف المسيرة الحضارية ، ولكل مسيرة حضارية هدف تسعى إلى تحقيقه ، ويستمد المجتمع قدرته على السير وطاقته على الحركة من هذا الهدف الذي يشكل مثلاً أعلى له .

وقد أشار الإمام الصدر إلى هذا القانون التاريخي والاجتماعي فيما نصه :

« كل مسيرة واعية لها هدف ، وكل حركة حضارية لها غاية تتجه نحو تحقيقها ، وكل مسيرة وحركة هادفة تستمد وقودها وزخم اندفاعها من الهدف الذي تسير نحوه وتتحرك إلى تحقيقه ، فالهدف هو وقود الحركة وهو في الوقت نفسه القوة التي تمتصها عند تحقق الهدف ، فتتحول الحركة إلى سكون باستنفادها لهدفها » .

وهكذا فإن المجتمعات كلما تبنت في تحركها الحضاري هدفاً أكبر استطاعت أن تواصل السير وتعيش جذوة الهدف شوطاً أطول ،

(١) الشيخ مرتضى الأنصاري ، فرائد الأصول ١/١٨ ـ ١٩ .

وكلما كان الهدف محدوداً كانت الحركة محدودة ، واستنفد التطور والإبداع قدرته على الاستمرار بعد تحقق الهدف المحدود »[١] .

وقد عرفت المشروعات الحضارية البشرية غير المرتبطة بأي مصدر إلهي نوعين من الأهداف أو المثل العليا لمسيرتها الحضارية[٢] ، هي :

أولاً ـ المثل الأعلى التكراري : المنتزع من الواقع الاجتماعي البشري نفسه ، وما تعيشه الجماعة البشرية من ظروف وملابسات ، وهذا يعني أن الوجود الذهني الذي صاغ هذا الهدف لم يستطع أن يرتفع على هذا الواقع ، وأن يتجاوزه ، بكل ما يفرضه الواقع من قيود وحدود ، ويعبر هذا المثل الأعلى عن تجميد للواقع وحمله إلى المستقبل ، وتحوله من حالة نسبية محدودة إلى حالة مطلقة ، وحين يحصل هذا ، فإن حركة المجتمع تصبح حركة تكرارية ، ويكون المستقبل في حقيقته تكراراً للماضي ، وهذا هو عين التخلف الحضاري .

ثانياً ـ المثل الأعلى المحدود : وهو المثل الأعلى المنتزع من رؤية محدودة للمستقبل ، ومن طموح مستقبلي للمجتمع ، وهذا بحد ذاته أمر

---

(١) الإمام الصدر ، الإسلام يقود الحياة ١٦١ .

(٢) راجع في أنواع المثل العليا ، الإمام الصدر ، التفسير الموضوعي ١٢١ ـ ١٤٧ .

صحيح ، لكن الخطأ فيه أن المجتمع ، أو بالأصح القائمين على أمره يقومون باعتبار هذه الرؤية المحدودة للمستقبل رؤية مطلقة ، إن هذا الهدف أو المثل الأعلى المحدود سوف يوجد في المجتمع حركة حضارية ، وسوف يحقق بعض الإنجازات ، لكنه سوف يتحول إلى هدف تكراري حالما يحققه المجتمع ويصل إليه . ذلك أن المجتمع البشري سرعان ما يصل إلى الحدود القصوى للهدف المحدود ليجد نفسه بلا رؤية تغطي المساحة التالية من حركته المستقبلية ، فيتحول هذا الهدف إلى قيد للحركة الحضارية للمجتمع .

إن ما يقدمه المشروع الحضاري الإسلامي لمعركة المجتمع البشري ضد التخلف هو هدف أعلى يتجاوز الأهداف التكرارية أو الأهداف المحدودة . وهذا الهدف هو التكامل المرتبط من حيث القياس بالله سبحانه وتعالى ، باعتباره الهدف الأعلى المطلق للمسيرة البشرية كلها .

يقدم المشروع الحضاري الإسلامي رؤية تقدمية لتاريخ البشرية جوهرها الإيمان بأن حركة البشرية عبر تاريخها الطويل هي حركة تكاملية ، إن كل مفردة في الكون تسير نحو كمالها الخاص ، ومن هذه المفردات المجتمع البشري بطبيعة الحال . إن المشروع الحضاري الإسلامي يضع الله هدفاً أعلى للمسيرة الاجتماعية الحضارية ، وينص

على أن البشرية بمجموعها تكدح ، أي تسير سيراً مستمراً مقروناً بالمعاناة وبالجهد ، نحو الله . بمعنى أنها تجعل صفات الله وأخلاقه من العدل والعلم والقدرة والرحمة (مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة)[1] ، وهذا هو المضمون الجوهري لفكرة العبادة التي يقول القرآن أن الله خلق البشر من أجل تحقيقها ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات : ٥٦/٥١] ، أي ليسيروا في طريق التكامل الذي اختطه الله لهم ، عبر اتخاذهم له سبحانه وتعالى هدفاً أعلى لمسيرتهم ، وعبر كدحهم المستمر من أجل التشبه بالأخلاق التي أمر بها سبحانه ، كما في الحديث المروي عن الرسول محمد ﷺ .

الآلية الثالثة ـ الإنسان الفاعل الحر :

الإنسان هو صانع الحضارة ، وهو إنما يتمكن من تحقيق ذلك إذا استطاع دخول المعادلة الحضارية (مع المجتمع والطبيعة) من بابها الصحيح ، أي من باب العلم والعمل المقترنين بالحرية ، أي الإرادة الحرة المختارة المسؤولة .

والحرية في هذا السياق ليست هدفاً فحسب ، وإنما هي إحدى آليات الفعل الحضاري ، فالإنسان غير الحر ، أي العبد ، أو المستعبد بفعل الطغيان والاستبداد ، لا يستطيع أن يبدع ، وأن يدخل

(١) الإمام الصدر ، الإسلام يقود الحياة ١٢٩ .

المعادلة الحضارية بصورة إيجابية ، ولهذا صح أن نقول إن الحرية شرط الإبداع ، أي شرط الفعل الحضاري ، شرط القدرة الإنسانية على صنع الحضارة ، إن الحضارة البشرية هي صنع البشر الأحرار ، البشر القادرين على تقرير مصيرهم واختيار سبيلهم في الحياة ، ولهذا قال الله عن الإنسان إنه هداه النجدين ، أي عرفه الطريقين ، الطريق الموصل إلى بناء الحضارة والطريق المؤدي إلى تدميرها ، لكنه ترك له حرية الاختيار ، ولهذا وجدنا أن القرآن يقول : ﴿ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الكُفرِ ﴾ [التوبة : ١٢/٩] ، ولم يقل قاتلوا الكفار كافة ، لأن المقصود هو تحرير الناس من سلطة الطواغيت والحكام المستبدين لكي يتمكن الإنسان من اختيار طريقه بحرية ، ولهذا وضع الإسلام منهجاً دقيقاً من أجل تربية الإنسان الحر والمجتمع الحر ، ويستند هذا المنهج على حقيقة أساسية تقول إن الحرية حقيقة تكوينية في الإنسان ، وليست تشريعية معطاة ، فالتشريع أي تشريع كان ، لا يمنح الإنسان الحرية ، لسبب أساسي ، وهو أن الحرية موجودة تكوينياً في الإنسان ، فالإنسان خلق حراً ، وكل ما على التشريعات سواء كانت وضعية أم إلهية هو أن تمنع مصادرة هذه الحرية أو العبث بها . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإن الإسلام يرى أن في الإنسان قوتين : قوة العقل وقوة الشهوات ، وهو يشترك في الثانية مع الحيوانات ، وعليه فالجانب الشهواني من الإنسان ليس هو المعيار في إنسانيته ، إنما

هو الجانب العقلاني ، وفي هذا يقول القرآن الكريم : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورهَا وتَقْوَاهَا ، قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾ [الشمس : ٩١/٧ ـ ١٠] ، وعملية تحرير الإنسان لا تعني في الواقع سوى تحريره من ﴿ الأغلال ﴾ بالتعبير القرآني أي القوى التي تحد من حريته ، وتنمية الملكات التي تمكنه من ممارسة حريته على أفضل نحو ممكن .

الآلية الرابعة ـ القيم الحضارية :

تلعب القيم دوراً كبيراً في حركة الإنسان والمجتمع ، فالقيم هي ، كما يؤكد علماء الاجتماع[1] ، مكمن الدوافع ، ووراء كل سلوك هادف وغرضي يتجه نحو هدف خاص له جاذبيته النفسية أو الاجتماعية ، وهي الشرط المسبق الذي يحدد سلوك البشر وينظم مقومات الفعل الإنساني ، والعلة وراء كل سلوك هادف ، وهي تعبير عما يجب أن يكون اجتماعياً وثقافياً ، وليست تعبيراً عما هو قائم ، فالقيم هي حافز عمل ومبدأ إدراك ومنطلق فهم ، وهي تضفي على ظواهر السلوك الإنساني معناه ومبناه ، والسلوك الذي تفرضه القيم هو سلوك يصدر أصلاً لتحقيق قيمة اجتماعية معينة بالذات ، حين يمارس الإنسان سلوكه بالتحامه بقيم جمالية ودينية .

---

(١) للتفصيل راجع : د. محمد قباري إسماعيل ، علم الاجتماع الجماهيري ، ٧٠ ـ ٩٨ .

ويقدم المشروع الحضاري الإسلامي مجموعة قيمٍ عليا تكون بمثابة مؤشرات ، ودوافع ، وضوابط للسلوك الإنساني الحضاري ، إضافة إلى القيم والمفاهيم التي أشرنا إليها في معرض الحديث عن عناصر الفعل الحضاري الخمسة ، أي الإنسان والأرض والزمن والعلم والعمل ، ويكمن اهتمام المشروع الحضاري الإسلامي بهذه المسألة في إدراكه لأهمية القيم في صياغة السلوك الحضاري كما تقدم .

وفي مقدمة هذه القيم يأتي الدين بوصفه قيمة حضارية وليس مجرد تشريع ، وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤتُوا الزَّكَاةَ وذَلِكَ دِينُ القَيِّمَةِ ﴾ [البيِّنة : ٥/٩٨] ، وقال سبحانه : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً ، فِطرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيها لا تَبْدِيلَ لخلقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لاَ يَعلَمُونَ ﴾ [الروم : ٣٠/٣٠] .

ويؤكد على قيمة إقامة العدل في المجتمع سواء على مستوى توزيع الخيرات والثروات الطبيعية أو على مستوى توزيع الإنتاج المجتمعي ، ويتحول العدل في المشروع الحضاري الإسلامي إلى حالة عامة تشمل جميع مفاصل الحياة الإنسانية وتدخل حتى في أخص الخصوصيات الدينية ، وأعني بها التقليد حيث اشترط في المجتهد المتصدي للتقليد أن يكون عادلاً ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ هَل يَسْتَوي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالعَدلِ وهُو عَلَى صِراطٍ مُستَقِيمٍ ﴾ [النحل : ٧٦/١٦] .

ويدعو المشروع الحضاري الإسلامي إلى التعاون بين الناس من أجل تحقيق هذه الأهداف الخيرة : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلى البرِّ والتَّقْوَى ولاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ والعُدوانِ ﴾ [المائدة : ٢/٥] .

ويطرح النظرة الطريقية للحياة الدنيا ، بحيث تكون الحياة ميداناً للبناء الحضاري الموصل إلى مرضاة الله في الآخرة ، مما يؤدي إلى تحرير الإنسان من الانشداد إلى الدنيا وسد أحد منافذ الصراعات المدمرة في المجتمع البشري .

﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّار الآخِرة ولاَ تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنيا ﴾ [القصص : ٧٧/٢٨] .

ويدعو الإسلام إلى المنافسة النظيفة فيما يرضي الله في مجال العمل الدنيوي ، من أجل إعمار الأرض وتحقيق أهداف الخلافة الربانية ، بوصفها الطريق الموصل إلى نوال مرضاة الله : ﴿ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ﴾ [المطففين : ٢٦/٨٣] .

الآلية الخامسة ـ الانفتاح والتفاعل الحضاريان :

أقر الإسلام ظاهرة التعددية الحضارية باعتبارها ظاهرة تاريخية قائمة ، وعالجها بروح إيجابية تشجع على الانفتاح على الحضارات الأخرى ، ومنتوجاتها الفكرية والسياسية والتنظيمية والإدارية والفنية والتكنولوجية والتفاعل معها بصورة بناءة تستهدف الوصول

بالبناء الحضاري الإنساني إلى ذروة تكامله واتساقه ووحدته وتوظيف كل قدراته الفعلية الممكنة من أجل تحقيق المصلحة الإنسانية المشتركة العليا .

وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً ومِنْهاجاً ، ولَو شَاءَ اللهُ لَجَعلكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَلكِنْ لِيَبْلوَكُمْ فيما آتاكُمْ ، فَاسْتَبِقُوا الْخَيراتِ ﴾ [المائدة : ٤٨/٥] .

ويقر الإسلام بانفتاح المجتمع الإسلامي على المنتجات الحضارية للمجتمعات الأخرى من دون حساسية مسبقة ، ليس على أساس الانتقائية المكانيكية ، وإنما على أساس هضم وتمثيل المنتوج الحضاري القادم من بيئة حضارية ، وتوطينه في البيئة الحضارية الإسلامية ، ما دام ذلك لا يخالف القيم العليا للحضارة الإسلامية ، وهذا ما فعله المسلمون الأوائل حينما خرجوا من الجزيرة العربية ليصطدموا بحضارات أخرى من جهة ، وحينما برزت لديهم حاجات جديدة خاصة لجهة تنظيم الدولة وإدارتها ، مما لم يكن القرآن أو الرسول ﷺ قد تعرض له من جهة أخرى[1] .

---

(١) مقالنا في صحيفة (الحياة) اللندنية ، في ٢٥ شباط ١٩٩٤ .

ثانياً ـ الإسلام مكوناً ثقافياً

يشكل الإسلام المكون الأساسي في ثقافة المجتمعات القائمة في العالم الإسلامي .

وأنا أستخدم مصطلح الثقافة في هذا المجال بمعنى مقارب جداً للمعنى الذي طرحه العالم الإنجليزي تايلور في كتابه (الثقافة البدائية) عام (١٨٧٤) والذي يقول فيه : إن الحضارة هي ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعارف والعقيدة والفن والقيم الأخلاقية والقانون والتقاليد الاجتماعية وكل القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع[١] .

وهذا لا يعني بطبيعة الحال أنه يجب أن يجسد النظام الاجتماعي والإطار الحضاري للمجتمع التركيب النفسي والتاريخي لأفراد المجتمع ويحول ما لديهم من أفكار ومشاعر إلى صيغ منظمة ملزمة ، فإن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً بالنسبة إلى مجتمعات العالم الإسلامي التي تشكو من أعراض التخلف والتمزق والضياع ، وتعاني من مختلف ألوان الضعف النفسي ، لأن تجسيد هذا الواقع النفسي المهزوم ليس إلا تكريساً له واستمراراً في طريق الضياع والتبعية ، وإنما الذي نقصده

(١) نقلاً عن : د. عفت عبد المجيد ، في فلسفة الحضارة الإسلامية ١١ .

أن على المشروع الحضاري والتنموي والتنظيمي أن يدخل في الحساب هذه المشاعر ، كي يمكن دمج هذ المجتمعات فيه[(١)] .

إن المجتمعات ترتد إلى ذاتها ، كما برهن عالم الاجتماع السياسي الفرنسي (ألان تورين)[(٢)] والإسلام جزء أساسي من مكونات الذات الجمعية لمجتمعات العالم الإسلامي ، وعليه فليس يعقل أن نقدم لهذه المجتمعات مشاريع حضارية علمانية تتنكر للدين عامة وللإسلام خاصة ، لأن النتيجة سوف لن تكون فقط فشلاً للمشروع ، وإنما ستؤدي إلى زج المجتمع في صراعات وتوترات لها أول ، لكن لا يعلم إن كان لها آخر .

كما أن هذا لا يعني استدعاء التاريخ الإسلامي بحسبانه جزءاً من المكون الإسلامي للهوية الثقافية للمجتمعات الإسلامية ، فهنا يجب التمييز بين الإسلام بوصفه مكوناً حضارياً ثقافياً لهوية المجتمعات الإسلامية وبين التاريخ الإسلامي الذي هو حصيلة تجربة وحركة أجيال سابقة من المسلمين عبر الزمان فـ ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ ، وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ [البقرة : ١٣٤/٢] ، ﴿ وَعَلَيها مااكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة : ٢٨٦/٢] .

---

(١) الإمام الصدر ، الإسلام يقود الحياة ١٧٣ .

(٢) ألان تورين ، إنتاج المجتمع .

إن الدعوة إلى مراعاة المكون الثقافي والحضاري الإسلامي لا تعني العمل على إعادة إنتاج التاريخ الغابر واعتباره مثلاً أعلى لحركة المجتمعات في العصر الراهن .

الإسلام وشكل الحكم

ومن الضروري أن نشير هنا أن الإسلام وضع قواعد عامة للحكم ، لكنه لم يحدد شكل الحكم ، وقد يكون هذا الأمر موضع اتفاق غالبية الفقهاء من الشيعة والسنة ، قال الإمام السيد محمد باقر الصدر : « إن مسألة الحكم في الوقت الحاضر لم تعالج في نص خاص على مذهبي الشيعة والسنة معاً » . إنما ترك الأمر للأمة التي « تختار الحكومة والشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمة » . وقال الإمام محسن الحكيم : « نحن نريد تنفيذ الأحكام الإسلامية ، أما نوع الحكم ، فلما لم يكن لدينا نص شرعي في عصر غيبة المعصوم ، فنحن نرجع في هذا المجال لأهل الخبرة ونسألهم : أي نوع من الحكم أصلح للمسلمين ، ونقره ، ولا مانع من أن نتخذ بعض الوسائل التي لا تخالف أصل الإسلام في إدارة شؤون الدولة ، لا مانع من ذلك »[١] .

---

(١) محمد عبد الجبار ، الفقيه فضل الله والديمقراطية ، الوطن ١٩٩٤/٥/٥ .

الفصل الثالث

الخيار الديمقراطي ضرورة إجرائية للنهوض الحضاري

يتطلب البناء الحضاري والمعركة ضد التخلف حياة سياسية سليمة ومشاركة واسعة من قبل المواطنين ومؤسسات مستقرة .

وتعني الحياة السياسية السليمة شعور كل مواطن أنه معني بالعملية السياسية ، وأن الدولة إنما تحكمه برضاه ، وأنها أداة تنفيذية بيد الإرادة المجتمعية العامة ، وهذا يتطلب توفير عوامل الاطمئنان والأمن لدى المواطنين ، وعدم الخوف من مواجهة الدولة حين تسيء أو تخطئ ، كما يتطلب توفير آليات ومؤسسات مقنعة للمواطن تؤمن مشاركته السليمة في الحياة السياسية العامة ، وهذا ما يمكن أن يندرج تحت عنوان (حقوق الإنسان) .

وهي تعني أيضاً أن وصول الحاكم إلى السلطة هو انعكاس لإرادة المحكومين ، وليس بالضد من هذه الإرادة ولا تلفيقاً لها ، كما أن بقاءه في السلطة هو رهن هذه الإرادة ، وأن المحكومين ليس لهم فقط حق

انتقاد الحاكم ، أو المشاركة في فعاليات الحكم واتخاذ قراراته ، وإنما لهم الحق في إقالته وإخراجه من السلطة أيضاً ، وكل ذلك بطريقة سلمية وانسيابية لا تدخل المجتمع في صراعات عنيفة ولا تقوده إلى انقسامات حادة تؤدي إلى إحداث الخلل في فعالياته العامة ، وهذا أيضاً يتطلب توفير آليات ومؤسسات يتم في إطارها وبموجبها تحقيق ذلك كله ، وهو ما يطلق عليه التداول السلمي للسلطة .

وتعني أيضاً ممارسة الحكم من خلال مؤسسات دستورية مستقرة تتميز فيها شخصية الحاكم بوضوح عن شخصية الدولة ، وتكون الوعاء الذي تصب فيه إرادات المحكومين ، وتتحقق فيها التسويات السياسية بين الفرقاء المختلفين في المجتمع .

ويمثل تاريخ البشرية السياسي سعياً متواصلاً من أجل الوصول إلى الترتيبات السياسية والتنظيمية التي تجعل تحقيق هذه المتطلبات ممكناً ، وقد أثمرت الخبرة البشرية الطويلة عن ابتداع مجموعة أسس وآليات ووسائل وصيغ تنظيمية ودستورية لتحقيق هذه المتطلبات ، تعارف الكثيرون على تسميتها بالديمقراطية أو الآليات الديمقراطية تبعاً للمصطلح ذي الأصل اليوناني .

وفي العصر الحديث أصبح مصطلح الديمقراطية والآليات الديمقراطية من أكثر الكلمات تداولاً في الأدب السياسي في العالم في

العصر الراهن ، وخاصة في النصف الثاني ، بل الربع الأخير ، من القرن العشرين . لكن هذا لا يعني أن هذا المصطلح هو من أكثر المصطلحات السياسية وضوحاً ، بل على العكس من ذلك يمتاز بالكثير من الغموض والتنوع والاختلاف إلى الدرجة التي يصبح معها السؤال الملح (ما الديمقراطية ؟) أكثر من مشروع .

ويرى بعض الباحثين أن البداية التاريخية لما يمكن أن يسمى بالديمقراطية المعاصرة بدأت في عصر الأنوار في أوروبا ، وبسبب هذه النشأة نجد أن بعض الباحثين يعتبرون أن الديمقراطية عبارة عن مذهب سياسي ، فيما يعتقد آخرون أنها شأن إجرائي ، لكن التطورات التي حصلت للديمقراطية في العقود الأخيرة ترجح بدرجة كبيرة الرأي الذي يعتبر الديمقراطية شأناً إجرائياً[(١)] .

وكانت بداية هذا التطور في عام (١٩٤٢) حين أصدر جوزيف شومبيتر كتابه الشهير (الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية) الذي أعلن فيه رفضه للتعريف الكلاسيكي للديمقراطية الذي كان سائداً في القرن الثامن عشر والذي يقول : « إن الأسلوب الديمقراطي هو ذلك الترتيب المؤسساتي الذي يمكن من خلاله التوصل إلى القرارات السياسية التي تشخص الخير العام عن طريق جعل الشعب نفسه يتخذ

---

(١) Leon Baradat, Political Ideologies, p 62.

القرارات من خلال انتخاب أفراد يقومون بتنفيذ إرادة الشعب »[١] ، وقال : « إنه لا يوجد هناك شيء اسمه المصلحة العامة أو الخير العام الذي يمكن أن يتفق عليه الجميع عبر النقاش العقلاني ، لأن الخير العام يمكن أن يعني أشياء مختلفة لكل فرد ، وفي مقابل هذا الفهم طرح شومبيتر مفهوماً جديداً للديمقراطية يقول : إنها عبارة عن الترتيب المؤسساتي الذي يؤمن الوصول إلى قرارات سياسية ، والذي يتمكن فيه الأفراد من امتلاك القدرة على التقرير من خلال التنافس على أصوات الناخبين »[٢] .

إن الديمقراطية حسب هذا التعريف هي طريقة منح الأفراد القدرة على أن يكونوا حاكمين ، طريقة منحهم صلاحية الحكم ، وهذه الطريقة هي (أصوات الناخبين) ، فعبر الفوز بهذه الأصوات ، يتحول الفرد العادي إلى فرد مخول بالحكم واتخاذ القرار ، وحتى يكون لأصوات الناخبين قيمة حقيقية يجب أن تتاح الفرصة للناخب لأن يختار ، فلا قيمة للتصويت إذا لم يكن قائماً على أساس الاختيار بين عدة بدائل ، قال ألان تورين (١٩٩٤) : « لا وجود للديمقراطية من

(١) Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, p. 250
وللتفصيل راجع الصفحات ٢٦٩ ـ ٢٨٣ من الكتاب المذكور .

(٢) Ibid, p 269 .

دون حرية اختيار الحاكمين من قبل المحكومين ، ومن دون تعددية سياسية »[(١)] ، وهذا يحتم وجود متنافسين للفوز بأصوات الناخبين .

وإذن فيمكن أن نتصور العملية الديمقراطية باعتبارها منافسة بين عدد من الطامحين للوصول إلى السلطة ، يؤمنون جميعاً بأن تحقيق هذا الهدف مرتبط بالحصول على القدرة على الحكم ، ومنبع هذه القدرة محصور بأصوات الناخبين ، فلا القدرة العسكرية التي تتيح لفردٍ ما أن يستولي على الحكم ، ولا الوراثة وولاية العهد ، ولا أي من الطرق المتصورة أو غير المتصورة خارج إطار أصوات الناخبين تعتبر وسائل ديمقراطية للوصول بالحكم والإمساك بالسلطة .

وهذا إقرار بأن السلطة ، سلطة الحكم واتخاذ القرار ، هي في الأساس حق للناخبين ، وهو حق إلهي من وجهة النظر الإسلامية وفقاً لنظرية الاستخلاف التي مر ذكرها في الفصل الثاني ، وسبق للإمام علي أن عبر عنه بقوله : « أيها الناس ... إن هذا أمركم ، ليس لأحد فيه حق إلا من أمّرتم »[(٢)] ، فالناس هم الذين يؤمرون من يتولى أمرهم ، لبداهة أنهم لا يستطيعون جميعاً أن يتولوا الأمر في وقت واحد ، فكان لا بد من إيكال الأمر إلى عدد صغير وتخويلهم صلاحيات التقرير والحكم ، وهذا يتم من خلال الانتخابات . وحتى

(١) ألان تورين ، ما هي الديمقراطية ؟ ١٣ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ٣/٩٩ .

يكون للتصويت قيمة يجب أن يتمتع الفرد بالحرية ، والأمان ، ومن هنا ارتبطت منظومة حقوق الإنسان بالعملية الديمقراطية ، كما يجب أن يتمتع المرشحون بالقدرة على الترويج لأنفسهم وللبرامج التي ينوون تنفيذها إذا خولهم الناس صلاحية حكمهم ، وهذا يحتم إطلاق حرية العمل السياسي لكل الطامحين بالوصول إلى الحكم ، وموقع اتخاذ القرار بالطريق الديمقراطية ، وهذا يعني قبول التعددية الحزبية أيضاً .

وكان هذا الفهم الذي بشر به شومبيتر بداية التغيير النوعي في مسيرة الديمقراطية ؛ تلك المسيرة التي وصلت في الربع الأخير من القرن العشرين إلى منعطف حاسم ، جعل الديمقراطية آليات تنظيمية بالأساس ، ومن ثم فك ارتباطها التاريخي بالحضارة الغربية الحديثة وبالنظام الرأسمالي بدرجة أو أخرى[١] .

وقد لاحظ صاموئيل هانتنغتون (١٩٩٧) عن حق أن التعريف الإجرائي الذي أطلقه شومبيتر على الديمقراطية يحظى بقبول الباحثين المشتغلين في هذا الموضوع ، وقال إنه منذ الحرب العالمية الثانية أصبح الاتجاه الغالب في تعريف الديمقراطية هو ذلك الذي يربطها بصورة تكاد تكون كاملة بالانتخابات ، بحيث صار ينظر إلى الديمقراطية باعتبارها مجموعة وسائل لإقامة السلطة ووضعها تحت طائلة

(١) وحيد عبد المجيد ، الديمقراطية في الوطن العربي ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ١٣٨ ، آب ١٩٩٠ ، ٨٠ ـ ٨٤ .

المسؤولية ، وذلك في مقابل الوسائل الأخرى المعتمدة في الأنظمة السياسية التي تمكن الأفراد من أن يصبحوا حكاماً عن طريق الولادة أو الثروة أو الإكراه . وذلك على عكس ما هو حاصل في الديمقراطية ، حيث يكون الحاكم هو المحكوم نفسه ، كما في الديمقراطية المباشرة أو أن الحكام ينتخبون من قبل المحكومين .

وهكذا فإن الدولة المعاصرة هي ديمقراطية بقدر ما يتم اختيار صناع القرار فيها من خلال انتخابات حرة ونزيهة وعادلة ؛ يستطيع فيها المرشحون أن يتنافسوا بحرية ويتمتع فيها كل البالغين بحق التصويت . وطبقاً للتعريف الإجرائي للديمقراطية فإن الانتخابات هي جوهر الديمقراطية ، ومن هذا المفهوم تتفرع الخصائص الأخرى للديمقراطية ؛ مثل حرية التعبير والتجمع والصحافة والنقد بلا خوف[(١)] ، ويتطلب هذا بطبيعة الحال مسائل إجرائية أخرى للحد من سلطة الحاكمين وحماية حقوق المحكومين كما لاحظ لاري دايموند[(٢)] .

وجدد فوكوياما هذا الفهم للديمقراطية بعد خمسين عاماً من

---

(١) Samuel Huntungton, The Future of the Third Wave, Journal of Democracy / October 1997, p 3-12

(٢) Larry Diamond, Is the Third Wave Over, Journal of Democracy, July 1996, p 20-37.

طرحه من قبل شومبيتر أي في عام (١٩٩٢) حيث قال : إنها عبارة عن الحق الشمولي في الاشتراك في السلطة السياسية ، أي الحق الذي يملكه كل المواطنين في الانتخاب ، وفي المشاركة في الحياة السياسية ، والبلد الديمقراطي هو الذي يمنح الشعب حق اختيار حكومته بوساطة انتخابات دورية على أساس التعددية الحزبية وبالاقتراع السري ، وذلك على أساس الاقتراع العام والمساواة في ذلك بين جميع أفراد المجتمع[(١)] .

لقد أنتجت التجربة الديمقراطية في إطار النموذج الغربي ، كما لاحظ وحيد عبد المجيد في دراسته القيمة ، آليات محددة أخذت تترسخ حتى كادت تكتسب استقلالية عن الأساس الفلسفي والاجتماعي لهذا النموذج والمرتبط بالنظرية الليبرالية : العقد الاجتماعي والملكية الفردية وقوانين السوق ، وهذه الآليات هي :

أولاً ـ التعدد التنظيمي المفتوح أي حرية تشكيل الأحزاب والمنظمات والجمعيات السياسية دون قيود ، وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام الحزبي .

ثانياً ـ تداول السلطة السياسية من خلال انتخابات حرة تنافسية

---

(١) Francis Fukuyama. The end of History and the last Man, p 43.

تتيح إمكانية انتقال السلطة وفقاً لنتائجها ، وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام السياسي .

ثالثاً ـ منظومة الحقوق والحريات العامة التي أصبح توافرها مقياساً لاحترام حقوق الإنسان ، وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام القانوني[1] .

ولو دققنا النظر في هذه الآليات لوجدنا أنها مبادئ عامة تجد الكثير من جذورها في الإسلام ، أو لنقل على الأقل إن الإسلام لا يرفضها .

فالتعددية التنظيمية يمكن أن تجد جذرها في التأكيد القرآني على إحدى الحقائق الاجتماعية والتاريخية المهمة ؛ وهي حقيقة الاختلاف بين بني البشر ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ النَّاسُ إلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا ﴾ [يونس : ١٠/١٩] ، وإحالة البت في هذا الخلاف إلى الله في يوم القيامة : ﴿ إنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهمْ يَوْمَ القِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيه يَخْتَلِفُونَ ﴾ [يونس : ١٠/٩٣] ، وإقرار استمرار الخلاف والتعددية في الحياة الدنيا ﴿ وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ [هود : ١١/١١٨] .

ولا بد أن نلاحظ أن هناك عدداً من الآليات الفرعية سوف تنتج من قبول التعددية وهي :

---

(١) وحيد عبد المجيد ، مصدر سابق ٨٢ ـ ٨٣ .

١ ـ التعايش السلمي بين المجموعات السياسية والفكرية المختلفة .
٢ ـ احترام الرأي الآخر وحفظ حقه في التعبير عن نفسه .
٣ ـ صيانة حق المعارضة ومشروعيتها .

أما آلية تداول السلطة ، التي تعني أن الوصول إلى السلطة أو التنحي عنها رهن بإرادة المحكومين ، فهي الأخرى من الأمور التي يمكن أن نجد لها جذوراً في القرآن الذي يؤكد على حق الإنسان في الاختيار ، وينفي إمكانية ، وبالتالي مشروعية الإكراه في الدين ، ويرفض إمامة المتغلب التي يتوصل من خلالها فرد من الناس إلى فرض سلطته على الناس بالتغلب على الحكم ، أي بالانقلاب العسكري ، وينص على أن الله جعل الأيام دولة بين الناس : ﴿ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾ [آل عمران : ٣/١٤٠] .

ويتفرع من هذه الآلية بعض الآليات الفرعية الأخرى مثل :
١ ـ رفض نظرية احتكار الحكم من قبل الحزب الواحد أو الفرد الواحد .

٢ ـ منع استخدام القوة العسكرية في الحياة السياسية بما في ذلك الاستيلاء على السلطة بالقوة المسلحة ، إلا ما كان دفاعاً عن النفس أو دفعاً للظلم أو دفاعاً عن المستضعفين والمظلومين وتحريراً للأرض أو الإنسان من سلطة حاكم مستبد أو مستعمر غازٍ .

٣ ـ الإيمان بحق المجتمع المدني في اختيار حاكميه على مستوى السلطة التنفيذية أو اختيار ممثليه على مستوى السلطة التشريعية .

أما منظومة الحقوق والحريات العامة التي أصبح توفرها مقياساً لمدى احترام حقوق الإنسان في المجتمع ، فهي من البديهيات في الفكر الإسلامي ، بل إن للإسلام فضل السبق في إبراز حقوق الإنسان ، وفي الدعوة إلى صيانتها وحفظها ، والإسلام يثبت جملة من الحقوق التي تتكفل لو احترمت بإقامة حياة سياسية ومدنية سليمة في المجتمع الإنساني .

ومن هذه الحقوق والحريات :

١ ـ حق المساواة سواء في ذلك المساواة أمام القضاء ، والمساواة في حق العمل ، وتولي الوظائف العامة ، أو حق المساواة بين الرجل والمرأة ، أو المساواة أمام الأعباء العسكرية والمدنية .

٢ ـ حق الحياة ، وحق الأمن ، وحق المشاركة في الحياة السياسية ، وحق الملكية ، وحق العمل .

٣ ـ حرية العقيدة ، وحرية الرأي ، وحرية التنقل ، وحرية المسكن .

ونستطيع أن نلاحظ أن هذه قيم ومبادئ عامة ولم تعد مقتصرة

على الديمقراطية ، وإذا كانت الديمقراطية تنص عليها وتشترطها في المجتمع ، فهذا يعني أن مضمون الديمقراطية صار من المضامين الفكرية العامة التي تشترك فيها كل المبادئ التي تدعو إلى حقوق الإنسان والحرية والعدالة ، وفي مقدمتها الإسلام بطبيعة الحال[١] .

وهذا التطور في مفهوم الديمقراطية هو الذي دعا عدداً من الباحثين إلى الكتابة عما أسموه الديمقراطية المعاصرة ، تمييزاً لها عن الديمقراطية الآثينية أو الديمقراطية الأوروبية في القرن الثامن عشر ، وعدد جان فرانسوا ريفيه (١٩٩٢) عناصر الديمقراطية المعاصرة فيما يلي :

- الحكومة التمثيلية .
- المساواة أمام القانون .
- حرية الرأي والمعلومات[٢] .

وقد كتب الباحث علي خليفة الكواري بحثاً قيماً عن (مفهوم الديمقراطية المعاصرة)[٣] ، قال فيه : « إن الديمقراطية المعاصرة منهج

(١) محمد عبد الجبار ، الديمقراطية ، صحيفة البديل الإسلامي ، ٢٠ حزيران ١٩٩١ .

(٢) Jean- francois Revel, Democray Against Itself, Translated by Roger Kaplan, p vii.

(٣) علي خليفة الكواري ، مفهوم الديمقراطية المعاصرة ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ١٦٨ ، شباط ١٩٩٣ ، ٢٢ ـ ٤٧ .

وليست عقيدة . هي ممارسة دستورية » . وبين أن الديمقراطية المعاصرة أبعد من أن تكون عقيدة شاملة وهي أقل من أن تكون نظاماً اقتصادياً ـ اجتماعياً له مضمون عقائدي ثابت . فهي منهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين بها . وهي منهج ضروري يقتضيه التعايش السلمي بين أفراد المجتمع وجماعاته ، منهج يقوم على مبادئ ومؤسسات تمكن الجماعة السياسية من إدارة أوجه الاختلاف في الآراء وتباين المصالح بشكل سلمي ، وتمكن المجتمع بالتالي من السيطرة على مصادر العنف ومواجهة أسباب الفتن والحروب الأهلية . وتصل الديمقراطية إلى ذلك من خلال تقييد الممارسة الديمقراطية بدستور يراعي الشروط التي تتراضى عليها القوى الفاعلة في المجتمع وتؤسس عليها الجماعة السياسية إجماعاً كافياً .

وقد تمكنت الديمقراطية المعاصرة من ذلك عندما حررت منهجها في الحكم من الجمود ، فتأصلت في مجتمعات مختلفة من حيث الدين والتاريخ والثقافة ، كما تمكنت من ذلك عندما نفت عن نفسها شبهة العقيدة التي ينسبها البعض إليها من خلال ملاحظة المضمون العقائدي للممارسة الديمقراطية في مجتمعات تسود فيها أصلاً تلك العقائد وتمكنت الديمقراطية من خلال تحرير نفسها من صفة الجمود ، ونفي شبهة العقيدة ، أن تصبح منهاجاً عملياً وواقعياً يأخذ عقائد وقيم المجتمعات

المختلفة في الاعتبار ، ويراعي مرحلة الممارسة الديمقراطية ، والنتائج المطلوب تحقيقها من نظام الحكم الديمقراطي .

وبين الفرق بين منهج اتخاذ القرارات الديمقراطية ومضمون هذه القرارات ، فقال : « إن نظام الحكم الديمقراطي نظام تحكمه إجراءات تعبر عن التزامه بعدد من المبادئ الديمقراطية التي تنبثق عنها مؤسسات دستورية ، تضمن مشاركة أفراد الجماعة الديمقراطية في اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة .. أما مضمون هذه القرارات الديمقراطية نفسها فإنه أمر يتوقف على اختيار متخذي القرار الديمقراطي في ضوء الثابت من عقائدهم ، والذي تنص عليه الدساتير في ظل الشرائع التي يلتزم بها المجتمع المعني ، والقيم الدينية والإنسانية التي يجلها أفراده ويسعون إلى تجسيدها في نظامه الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي .

لذلك كله نجد أن النظم الديمقراطية المعاصرة مقيدة بدساتير تتغلب على معظمها صفة الجمود حفاظاً على ثوابت يؤسس عليها إجماع كاف يحقق استقرار المجتمع المعني واستمرار قدرته على إدارة أوجه الاختلاف سلمياً ، ومن هنا نخلص إلى أن مفهوم الديمقراطية المعاصرة يؤكد على صفة المنهج ، ويبعد الديمقراطية عن شبهة العقيدة ، التي يستنتجها البعض من ملاحظة نتائج الممارسة الديمقراطية في مجتمع يحمل أفراده في الأصل معتقدات أثرت في تفضيلاتهم ، وأدت إلى توجيه اختياراتهم عند اتخاذ القرارات الديمقراطية » .

ويضيف : إن الديمقراطية المعاصرة « لا تدعي أنها بديلة من غيرها من الشرائع ، ولا هي تطمع أن تكون عقيدة منافسة لغيرها من العقائد السياسية الشاملة » .

ولأن الديمقراطية ممارسة دستورية ، فقد قال : « إن الممارسة الديمقراطية يمكن تقييدها دستورياً ، بالشرائع التي يدين بها المجتمع وبالقيم التي يجلها » وأما الدستور الديمقراطي فيجب أن « يراعي الواقع ويأخذ في الاعتبار الضروريات التي يتطلبها تراضي الجماعة السياسية على دستور ديمقراطي ، فلكل مجتمع ظروفه الخاصة وأصوله الثقافية » وعليه فالديمقراطية « ليست منفلتة من عقالها ، يمارس الشعب فيها سلطات مطلقة لا تضبطها شريعة إلٓهية ولا تحد من غلوائها قيم إنسانية ، وإنما يمارس الشعب فيها سلطاته بموجب دستور تقيده ثوابت المجتمع وتضبطه مبادئ الديمقراطية ومؤسساتها » .

ومن هنا يقرر جاك ليفلي في كتابه القيم (الديمقراطية) ١٩٧٥ . أن الديمقراطية يمكن أن تستخدم بوصفها مصطلحاً محايداً[١] ، فيما قال ريفيه إنها « عملية وليست برنامجاً ، وهي لا تدعي أنها تقدم حلولاً »[٢] . وهذا يعني أن الديمقراطية لا تتدخل بنوعية التشريعات

---

(١) Jack Lively, Democracy, p 147.

(٢) Jean- francois Revel. Democracy Against Itself, p 40

التي تصدر باسمها ، لأن العامل الحقيقي هم الناس الذين يمارسون الديمقراطية ، ومن هنا نعرف سلامة قول الإمام السيد فضل الله (١٩٩٤) حول وجوب التفريق بين « النظام الديمقراطي الذي يمثل الإطار للحكم دون أن يمثل التزاماً بفكر معين ، لأن الأكثرية هي التي تحدد الصورة في داخل الإطار وتمنحها شرعيتها ، وبين النظام الملتزم كالنظام الإسلامي أو الاشتراكي أو الماركسي ، الذي تتحرك مفرداته لتلتقي بالإطار ، فيكون العنوان الكبير للنظام هو الإطار والصورة معاً » ، والتمييز في هذا النص على أشده بين (النظام الملتزم) وبين (النظام غير الملتزم) ، فللنظام الملتزم (إطار وصورة) معاً ، أي محتوى فلسفي وعقائدي وتشريعي يحكم سلوك المجتمع وأفضل مثال على النظام الملتزم هو الإسلام والماركسية ، أما النظام غير الملتزم فهو إطار بلا صورة داخلية ، بلا محتوى أو مضمون عقائدي أو تشريعي أو فكري ، إنه (مجموعة آليات) تقوم أغلبية الناخبين بتحديد مضمونها[1] .

وحاول ألان تورين الانتقال بالديمقراطية إلى أفق جديد ، في كتابه (ما هي الديمقراطية ؟) منتقداً إعلان فوكوياما المتسرع أن الديمقراطية قد انتصرت « وأنها فرضت نفسها اليوم باعتبارها الشكل

---

(١) محمد عبد الجبار ، الفقيه فضل الله والديمقراطية المعاصرة ، الوطن ، ٥ مايس ١٩٩٤ .

الطبيعي للتنظيم السياسي فضلاً عن كونها المظهر السياسي الذي تتجلى من خلاله حداثة قائمة على اقتصاد السوق من حيث شكلها الاقتصادي ، وعلى العلمانية من حيث تعبيرها الثقافي » قائلاً : « إن هذه الفكرة التي يرتاح إليها الغربيون هي من الخفة بمكان ، بحيث ينبغي أن تكون مدعاة لقلقهم ، فلا السوق السياسية المنفتحة والقادرة على المنافسة هي الديمقراطية ، ولا اقتصاد السوق يشكل بحد ذاته مجتمعاً صناعياً »[١] .

وفي سياق هذه المحاولة طرح تعريفاً أولياً للديمقراطية يقوم على القول بثلاثة مبادئ مؤسساتية هي :

أولاً ـ إنها مجموعة من القواعد الأساسية التي تحدد من هو المخول حق اتخاذ القرارات الجماعية ووفقاً لأية إجراءات .

ثانياً ـ إن النظام المعين إنما يتصف بالمزيد من الديمقراطية كلما ازداد عدد الأشخاص الذين يشاركون بصورة مباشرة أو غير مباشرة باتخاذ القرار .

وثالثاً ـ إن الاختيارات ينبغي أن تكون فعلية .

وقال : إن ما هو جوهري في الديمقراطية يتمثل في وعي الجميع بكونهم مواطنين مسؤولين عن الشأن المجتمعي العام ، وهذا التحديد

(١) ألان تورين ، ما هي الديمقراطية ؟ ١٣ .

يلتقي تماماً مع الرؤية الإسلامية التي وردت في حديث للرسول محمد ﷺ قال فيه : « من أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم » . وقال إن العمل الديمقراطي هو العمل على تحرير الأفراد والجماعات الذين يتحكم بهم بمنطق السلطة ، بحيث يكون لديهم القدرة على التصرف بحرية ، وعلى النقاش مع الذين يقبضون على زمام الموارد الاقتصادية والسياسية والثقافية من باب التساوي معهم في الحقوق والضمانات .

إن المسألة المركزية في طرح ألان تورين هي (حرية الذات) ، ويعني بالذات تركيبة الفرد أو الجماعة باعتبارها ذاتاً فاعلة عبر جمعها بين تأكيدها لحريتها وبين خبرتها المعيشة التي تتنكبها وتستخلص دروسها ، فالذات هي الجهد المبذول من أجل تحويل الوضع المعيش إلى فعل حر ، إنها تدخل الحرية إلى الحيز الذي يبدو في البداية بمثابة المحددات المجتمعية والموروث الثقافي .

ويخلص تورين بعد هذا إلى تقديم تعريف بأنها إرادة الفرد المرء في المزج بين الفكر العقلاني والحرية الشخصية والهوية الثقافية ، قائلاً إن هذا هو خير تعريف ، فالفرد ذات إذا هو جمع في سلوكاته وتصرفاته بين الرغبة بالحرية والانتماء إلى ثقافة والدعوة إلى العقل ، وبالتالي إذا هو جمع بين مبادئ ثلاثة : مبدأ التفرد ومبدأ الخصوصية

ومبدأ الجامعية ، وكذلك الأمر للمجتمع الديمقراطي فهو يقرن بين حرية الأفراد واحترام الفروقات والاختلافات ، وبين التنظيم العقلاني للحياة الجماعية باعتماده تقنيات وقوانين الإدارة العامة والخاصة .

لكن الفردوية لا تشكل مبدأً كافياً لبناء الديمقراطية ، والفرد الذي تسيره مصالحه أو تلبيةُ رغباته أو حتى رفضه لنماذج السلوك المركزية لا يعتبر بالضرورة من ذوي الثقافة الديمقراطية حتى ولو كان من الأسهل له أن يزدهر وينتعش في المجتمع الديمقراطي أكثر من غيره . إذ إن الديمقراطية لا تقتصر على كونها سوقاً سياسية منفتحة . والذين تسيرهم مصالحهم فقط لا يدافعون دائماً عن المجتمع الديمقراطي الذي يعيشون فيه .

إن الثقافة الديمقراطية لا يمكن أن تنشأ ما لم يكن هناك فهم وإدراك للمجتمع السياسي بما هو تركيبة مؤسساتية ، وترمي بالدرجة الأولى إلى التوفيق بين حرية الأفراد والجماعات وبين وحدة النشاط الاقتصادي والقواعد القانونية ، ويقرر أخيراً أن الديمقراطية تقوم على اعتراف المؤسسات المجتمعية بالحرية الفردية والجماعية لا قبل لها بالوجود ما لم يكن المحكومون قادرين على اختيار حكامهم بملء إرادتهم ، وما لم

يكن العدد الأكبر قادراً على المشاركة في إيجاد المؤسسات المجتمعية وفي تغييرها[١] .

ويخلص من هذا التعريف إلى استنتاج مكونات الديمقراطية ، وهي : احترام الحقوق الأساسية ، والمواطنية ، والصفة التمثيلية للحكام ، والارتباط المتبادل بين هذه المكونات هو الذي يكون الديمقراطية[٢] .

وغني عن البيان أن مثل هذه التطورات في حركة الفكر السياسي في مجال مفهوم الديمقراطية تجعلها أقرب إلى المناخ الفكري والثقافي الإسلامي الذي يقول بهذه المفاهيم والمقولات العامة ، الأمر الذي يعمق من صوابية الرأي القائل بأن الفكرة الديمقراطية أصبحت فكرة ذات بعد عالمي وإنساني .

---

(١) المصدر السابق ١٣ ـ ٣١ .

(٢) المصدر السابق ٤٠ .

الفصل الرابع

تبيئة الآليات الديمقراطية في المناخ الحضاري الإسلامي

في الساحة الإسلامية كان هناك عدة تيارات حول الديمقراطية يمكن بلورتها في ثلاثة تيارات هي :

أولاً ـ التيار الرافض للديمقراطية إطلاقاً ، باعتبارها نظاماً مخالفاً للإسلام . وقد رفع لواء هذا التيار العديد من العلماء والمفكرين الإسلاميين .

فقد كتب تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير الإسلامي في كتابه (نظام الحكم في الإسلام ، ١٩٨٩) يقول : « فلا يجوز أن يكون لدى الدولة أي مفهوم عن الحياة أو الحكم إلا إذا كان منبثقاً عن العقيدة الإسلامية ، ولا تسمح بمفهوم غير منبثق عنها ، فلا يسمح بمفهوم الديمقراطية أن يُتبنى في الدولة ، لأنه غير منبثق عن العقيدة الإسلامية ، فضلاً عن مخالفته للمفاهيم المنبثقة عنها »[١] .

(٢) محمد تقي النبهاني ، نظام الحكم في الإسلام ١٨ ـ ١٩ .

وذهب السيد كاظم الحائري (١٩٧٩) إلى القول بـ « عدم صحة اعتناق المسلم للديمقراطية والعمل بها ـ حتى في مجال انتخاب الهيئة التنفيذية فقط ـ إلاّ أن يأمر الإسلام ويسمح بذلك »[١] .

ثانياً ـ التيار الموافق على الديمقراطية مطلقاً ، وكان هذا التيار قليل العدد والتأثير في الوسط الإسلامي إلى وقت قريب ، ولعل من أوائل الذين حملوا راية هذا التيار هم علماء الحركة المشروطة في إيران والعراق في أوائل هذا القرن ، وكان من أبرزهم الشيخ محمد حسين النائيني (١٢٧٣ ـ ١٣٥٥ هـ) الذي ألف كتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) في عام (١٣٢٧) للهجرة ، ودعا فيه إلى اعتماد الديمقراطية طريقاً للقضاء على الاستبداد الذي عرفه بأن « يتصرف سلطان في المملكة تصرف الشخص في ملكه الخاص به » . وقسمه[٢] على نوعين : استبداد سياسي واستبداد ديني ، وهو في القسم الأول أسهل منه في القسم الثاني ، وعلاج هذا في غاية الصعوبة والعسر[٣] .

وفي العصر الراهن يؤكد المفكر الإسلامي الكبير آية الله السيد محمد البوجنردي « الإسلام لا يخالف الديمقراطية »[٤] .

(١) كاظم الحائري ، أساس الحكومة الإسلامية ٦٠ .

(٢) الشيخ محمد حسين النائيني ، تنبيه الأمة وتنزيه الملة ، في مجلة الموسم ، عدد ٥ ، ١٩٩٠ ، ٧٢ .

(٣) المصدر السابق ٨٢ .

(٤) السيد محمد البوجنردي ، لقاء شخصي ، لندن ، كانون الثاني ١٩٩٩ .

ثالثاً ـ وفي السنوات الأخيرة أخذ تيار جديد بالظهور ، وهذا التيار لا يقبل أو يرفض بشكل مطلق وإنما صار يميز بين الآليات الديمقراطية والعقيدة الديمقراطية ، على فرض وجودها ، وأعلن قبوله بها باعتبارها آليات سياسية محايدة ، وقد تنامى هذا التيار عدداً وتأثيراً في السنوات الأخيرة حتى صار صوته هو الغالب في الساحة الإسلامية ، وهذا التيار يرفض أي جانب مذهبي أو عقائدي يمكن أن يفترض في الديمقراطية ويقبل آلياتها التي ذكرناها في الفصول السابقة .

يمكن الزعم أن التيار الثالث أصبح حقيقة ملموسة في الساحة الإسلامية بصورة عامة .

وعلى المستوى الفكري لموقف هذا التيار ، فقد أضبح من الممكن القول : إن الموقف الإسلامي العام من الديمقراطية يتميز بقبولها سواء أخذنا بالمعنى الواسع لها الذي يقول به المفكر السياسي ديفيد هيلد عام (١٩٨٧)[١] أو المعنى الضيق الذي قال به شومبيتر عام (١٩٤٢)[٢] ، وهما معنيان لا يخرجان عن المفهوم العام الذي طرحه جورج سورينسون عام (١٩٩٣)[٣] ، والذي جوهره أن الديمقراطية تتضمن المنافسة والمشاركة والحريات المدنية والسياسية .

(١) Models of Democracy, p 271.

(٢) Political Philosophy, p 153.

(٣) Democracy and Demcratization, p 12.

وهذه مبادئ عامة ليس في الإسلام ما يدعو إلى رفضها ، بل إن القواعد الإسلامية العامة تقول بها .

وفي إيران يقدم السيد محمد خاتمي رئيس الجمهورية فهماً متقدماً للديمقراطية يمكن تفكيك عناصره إلى ما يلي :

١ ـ إن تغيرات كثيرة عبر تاريخها ـ أي الديمقراطية ـ قد طرأت عليها ، حتى غدت في عصرنا هذا الطريق الوحيد للوصول إلى الحكومة ،وبهذا يتجاوز السيد خاتمي التعاريف المدرسية الكلاسيكية ويمسك بزمام المفهوم المعاصر لها ، والذي أفرزته التطورات المتلاحقة والتغيرات الكثيرة التي لحقت بهذا المفهوم حتى أوصلته إلى ما هو عليه الآن .

« الديمقراطية تعني أن الحكومة من الشعب ، وفي خدمته ، ومسؤولة أمام الناس وتجاههم ، وهذا يستلزم حرية التفكير والاعتقاد ، وحرية التعبير وحرية الاجتماع ، وغير ذلك من النشاطات » .

« الحرية السياسية تعني أن الناس هم مصدر شرعية الحكومة ، وأن لهؤلاء الناس الحكم النهائي لها وعليها . بكلمة أخرى ، إن الناس هم أساس الحكومة وفيهم تضرب جذورها وأن بيدهم مصيرها أيضاً » .

والحرية السياسية تعني عنده : « حرية الفكر ، وحرية التعبير ، وحرية الاجتماع ، وحرية محاسبة الحكومة ومساءلتها » .

« هذه هي الديمقراطية المطروحة : الدولة تنبع من الشعب ، والحكم ، والبت بأمرها يعود إلى الناس وإرادتهم ، وهذا يعني حرية الرأي وحرية التعبير وحرية الاجتماع » .

« يمكن اعتبار الديمقراطية أمراً أصيلاً وسبيلاً إلى تنظيم الاجتماع الدنيوي » .

« وعندما نقول : إن الديمقراطية هي السبيل الوحيد لاستقرار النظام السياسي فإن على من يرفض الديمقراطية أن يأتي ببديل لها » .

٢ ـ إن الديمقراطية ليست بضاعة غربية حصراً ، فخاتمي يرى أن « للديمقراطية جذوراً موغلة في التاريخ » ، واليوم نحن نعرف هذه الجذور بفضل البحوث التي أجراها العديد من المفكرين المحايدين ، وقد أشرت إلى بعضها في الحلقة السابقة من هذا المقال .

٣ ـ ولعل العناصر الأكثر أهمية في فكرة خاتمي عن الديمقراطية هي إدراكه أنها (آلية للحكم) وليست عقيدة أو مذهباً ، بل ولا حتى نظاماً سياسياً . وهذا ما يقول به الباحثون في الديمقراطية المعاصرة ،

« إن الديمقراطية هي السبيل إلى استقرار نظام معين ، أي إنها آلية وإن الحكومة للشعب ، وإن إرادة الشعب هي التي تحدد شكل الحكومة ، وهذا قد أدى في الغرب إلى العلمانية والليبرالية ، ولا بد له من أن يؤدي في المجتمع الإسلامي إلى شكل يساير فكر الناس الإسلامي » .

« إنها في أدق دلالاتها طريق وسبيل الوصول إلى نظام سياسي ، وهذه الديمقراطية يمكن أن تفضي إلى نظام هو أن إرادة الناس هي التي تحدد أسلوب الحكم ، وما يقر في نهاية الأمر يتبع إرادة الناس » .

٤ ـ وإذا كانت الديمقراطية (آلية) فهي إذن ليست معروضة في مقابل الإسلام ، وإنما في مقابل الدكتاتورية ، فنحن لسنا أمام خيارين : إما الإسلام أو الديمقراطية ، إنما بين الديمقراطية أو الديكتاتورية ، « إنها الديمقراطية ! وإذا لم نحترم ونرغب في هذا السبيل ، فلن يكون أمامنا سوى التمسك بالحكم عن طريق القوة والتسلط ... ما من طريق ثالث البتة ، والذين يرفضون الديمقراطية سبيلاً فإنهم يدعون إلى الدكتاتورية والقهر » ، و « لا أحسب أن عاقلاً ينصحنا بترك الديمقراطية للبحث عن بديل آخر » .

٥ ـ وفي العمق من التحليل يثبت خاتمي حقيقة أن الديمقراطية لم تعد مرتبطة ارتباطاً عضوياً ولا سياسياً بالعلمانية والرأسمالية ،

فلا يشترط لكي تكون ديمقراطياً أن تكون علمانياً أو رأسمالياً ، بل من الممكن أن تكون علمانياً ورأسمالياً ، ولكن دكتاتورياً أيضاً ، وما مثل تركيا عنا ببعيد ، وهنا يقول خاتمي « أعتقد جازماً أنه لا تلازم بين الديمقراطية والعلمانية والليبرالية » وهو الحق كما تبين الدراسات الحديثة في الفكر السياسي العالمي .

٦ ـ وإذا كانت هذه هي الديمقراطية ، فإن خاتمي يملك المؤهلات الفكرية والعلمية الإسلامية التي تجعله يصل إلى استنتاجه الأخير الحاسم ، من أن الديمقراطية ليست متناقضة مع الإسلام ، حيث يقول: « الديمقراطية عندي لا تتنافى طريقاً أو سبيلاً مع الإسلام » وهي « لا تتنافى مع الإسلام ولا تتعارض معه »[(١)] .

أخيراً يجمل الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٩٩٤) الموقف الإسلامي الموضوعي من الديمقراطية ، على أساس التميز بين ثلاث سمات للديمقراطية هي : سمة الفلسفية الليبرالية ، وكونها آلية لإدارة السلطة وتداول السلطة أي انتقال السلطة ، وأخيراً كونها آلية تشريعية لسن القوانين من خلال مؤسساتها التمثيلية .

فمن الناحية الفلسفية قال الشيخ : « لسنا ملزمين بها بوصفها

---

(٢) نصوص السيد محمد خاتمي في كتابه القيم (مطالعات في الدين والإسلام والعصر) .

نظرية وضعية ، أو اعتقاداً فلسفياً . إنْ رُؤيَ أن تعتبر مثل صيغة (**ولاية الأمة على نفسها**) فليكن ذلك ، لكن ولاية الأمة على نفسها من زاوية فهمنا الإسلامي ليست شيئاً ذاتياً بالأمة ، الله أعطى الأمة ولاية على نفسها » .

أما عن السمة الثانية ، قال الشيخ : « لا يوجد عندنا في الشرع أي نص شرعي على الإطلاق لا في الكتاب ، ولا في السنة ، ولا في الفقه العام ، يمنع من اعتماد الديمقراطية وأساليبها ومؤسساتها في هذا الحقل » .

أما في الحقل التشريعي ، فقد قال : « التشريع كما نعلم ينقسم إلى قسمين كبيرين هما **الفقه الخاص** ، وهذا ليس من شأن المجتمع ، إنه فقه الأفراد ، ويمكن أن يمارس في حالة وجود دولة ونظام إسلامي ، وفي حالة عدم وجودهما ، والفقه العام الذي يتصل بتنظيم المجتمع وفيه ما هو منصوص ويدخل في ثوابت الشريعة ، وهذه لا يمكن للبشر أن يشرعوا فيها ، كما أن فيه مساحات ما يمكن أن نسميه (مساحات الفراغ) وتشمل هذه الأخيرة كل الجانب التنظيمي ، وكل الجانب الإداري ، وكل جانب العلاقات الخارجية .. ومعظم الجانب الاقتصادي ، وكل هذه الحقول لا تدخل في باب الأحكام الشرعية إلا بمقدار مراعاتها للمبادئ العليا في الشريعة ، من قبيل قاعدة عدم

الظن أو قاعدة عدم العدوان أو قاعدة العدل والإنصاف .. إلخ . وما عدا ذلك هو تدبير لأمور تنظيمية يرى الناس فيها ما يصلح ، إن المساحة المغلقة عن المشرعين أي عن المجالس التمثيلية في الديمقراطية أو الشورى ، هي مساحة محدودة ، وما بقي مما يتصل بالتدبير العام هو شأن البشر وإدراكهم لمصالحهم »(١) .

تبْيِئَة الديمقراطية

ومع كل ما تقدم ، فإن البحث العلمي لا يأبى طرح الافتراض التالي منطلقاً للنقاش : إن الإسلام يعبر عن مناخ حضاري وثقافي معين ، وإن الديمقراطية تعبر عن مناخ حضاري وثقافي مخالف ، فكيف يمكن الجمع بينهما ؟ أليس الأمر مشابهاً لعملية زرع مادة غريبة في جسم الإنسان ؟ وفي هذه الحالة فإن الرد المتوقع من جسم الإنسان هو أن يرفض المادة الغريبة ، فكيف نريد من الجسم الإسلامي أن يتقبل الديمقراطية وهي شيء غريب عنه ؟

وهذه مسألة يمكن أن تعالج من ثلاث زوايا هي :

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، حوار حول العلمانية والشورى والديمقراطية ، إلخ ، منبر الحوار ، العدد ٣٤ ، خريف ١٩٩٤ ، ٢٠ ـ ٢١ .

أولاً ـ مفهوم تبيئة المفاهيم الغربية ومنها الديمقراطية في المناخ الحضاري الإسلامي :

إنني أستعير هنا عبارة تبيئة المفاهيم ، وهي عبارة إجرائية ، من كلام للدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (المثقفون في الحضارة العربية)[1] ، وهي تعني ربط المفهوم المستورد بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً ، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة في آن واحد . ونحن نلجأ إلى هذه العملية استجابة إلى حاجة فعلية ، وليس مجرد رغبة في الاستعارة . وهذه العملية ، أي عملية نقل المفاهيم من حقل إلى آخر ، تكون مشروعة عندما تنجح في ملاءمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه .

وبالإمكان تبيئة الآلية الديمقراطية في المجال الحضاري الإسلامي من خلال المداخل التالية :

١ ـ التعامل مع الآليات الديمقراطية بوصفها آليات محايدة لا تستبطن أي خلفية مذهبية أو عقائدية ، كما اتضح في الفصل السابق حين تحدثنا عن الديمقراطية المعاصرة التي اتضح أنها لا تشكل عقيدة ما ، وأنها أضحت منفصلة عن بيئتها التاريخية التي ولدت فيها . وهنا يتعين على الإسلاميين وعلى العلمانيين في المجتمعات العربية والإسلامية

(١) الدكتور محمد عابد الجابري ، المثقفون في الحضارة الغربية ١٠ ـ ١٤ .

أن يعيدوا قراءة الديمقراطية بوصفها مفهوماً تاريخياً في ظل التطورات الكثيرة المتسارعة التي تتوالى على دلالاته السياسية ، خاصة في ظل المفهوم المعاصر للديمقراطية .

٢ ـ الاستناد إلى مشروعية الانفتاح الحضاري على الثقافات الأخرى والتفاعل معها على قاعدة مرجعية القرآن المركزية في رفض أو قبول المفاهيم والآليات المستجدة ، وقد وجدنا أن الإسلام لا يتخذ الموقف الرافض من هذه المستجدات لمجرد أنها جديدة أو قادمة من خارج الحدود الثقافية والفكرية للإسلام .

٣ ـ ربط الآليات الديمقراطية بمفاهيم إسلامية مركزية ذات دلالات سياسية ، مثل مفهوم الخلافة الربانية الذي يعطي الجماعة البشرية حق حكم نفسها بنفسها ، ومفهوم حرية الإنسان في تقرير مصيره واختيار أحد النجدين ، ونفي إمكانية الإكراه في الدين ، وتوفر هذه المفاهيم جسور ربط واقعية بين الآليات الديمقراطية والمجتمع الإسلامي الذي يؤمن بهذه المقولات .

٤ ـ إيجاد رابطة إجرائية بين الشورى الإسلامية بوصفها إحدى القيم العليا للمجتمع الإسلامي التي لم يحدد الإسلام شكلها وطريقتها وأسلوب تنفيذها وتطبيقها ، والآليات الديمقراطية باعتبارها أدوات ووسائل ممكنة وجائزة ، لتطبيق الشورى في حياة الناس عامة والمسلمين خاصة .

ثانياً ـ موقف الإسلام من المنتجات الحضارية غير الإسلامية :

عالجت العديد من الكتابات الإسلامية الرائدة هذه المسألة ، وانتهت إلى أن الإسلام يقرر جواز الانفتاح على الحضارات الأخرى والتفاعل معها بعد تمثيلها وهضمها وأسلمتها ، وقد بينت جماعة العلماء في العراق (١٩٦٠) الموقف الإسلامي السليم من التغييرات التي تظهر في « النظم الاجتماعية والاقتصادية التي تمخضت عنها الحضارة الغربية ومفاهيم الإنسان الغربي عن الكون والحياة والإنسان » قائلة إن : « موقف الإسلام من هذه النظم ، مما قد يستحدث فيها من تغيير وتبديل ، ليس موقف الرفض المطلق وليس موقف القبول المطلق ، لأن الإسلام دين ينظم شؤون الحياة جميعاً ، ولذلك فلا بد من عرض كل تغيير جديد يطرأ على مظاهر الحياة الإنسانية في هذه المجالات على مبادئ الإسلام وأحكامه الخاصة بهذا المجال الذي طرأ التغيير فيه . وحينئذ فما خالف أحكام الإسلام لا بد أن يرفض نهائياً وبصورة قاطعة وحاسمة ، وأما ما اتفق مع أحكام الإسلام أو لم يخالفها ـ كما لو لم يرد تحديد خاص من الشارع بمسألة ما ، ولم تكن هذه المسألة من جزئيات مبدأ إسلامي عام ـ فإن الإسلام يرحب به ، بعد أن يطبعه

بطابعه ويسبغ عليه من روحه وسمته المميزة »[١] هـذا على قـاعـدة أن الحكمة ضالة المؤمن .

والواقع أنه ليس في الإسلام مـا يمنع من الاستفـادة من معطيـات الحضارة المختلفة في الماضي والحـاضر والمستقبل ، مـا دامت لا تتعـارض مع نص أو مبدأ أو قاعـدة إسلاميـة ، أو مـا دامت مسكوتـاً عنهـا ، أو ما دامت في منطقة الفراغ ، وما دام بالإمكان أسلمتها[٢] .

ثالثاً ـ ضرورة التمييز بين أحكام الشريعة وآليات تنفيذها :

لقـد أعطى الإسـلام أحكامـاً منصـوصـة ، وقيماً محـددة ، تغطي مساحة معينة في بنية الشريعة الإسلامية ، كما تغطي مسـاحـة معينـة من الاحتياجات الفعلية لحياة الإنسان ، وهذه هي العناصر الثابتة في الشريعة الإسلامية .

كما وضعت مسـاحـة أخرى أطلـق عليهـا الإمـام الصــدر عنـوان (منطقـة الفراغ) ، قـال إن الـدولـة ، أو ولي الأمر ، أو السلطـة التشريعية التي تمثل الأمة ، تقوم بملئها .

(١) جماعة العلماء ، رسالتنا ، ٧٢ ، والنص في الأصل افتتاحية العدد ٨ ـ ٩ من مجلة الأضـواء العراقيـة في ١٩٩٠/١٠/٧ ، وقـد كتب هـذا النص الشيـخ محمـد مهـدي شمس الدين .

(٢) محمد عبد الجبار ، حركة الفكر بين الانفتـاح الحضـاري وخـدمـة الأجنبي ، نـداء الرافدين ١٩٩٢/١/٢٢ .

ولأن الإسلام خالد متطور فإن الشريعة الإسلامية تركت مسألة آليات تطبيق هذه الأحكام والقيم وتحقيقها في الواقع مفتوحة أمام التغيرات والتطورات التي تحصل في الواقع ، وتركت للناس التوصل إلى أفضل الآليات لتطبيق الأحكام وتحقيق القيم ، وفقاً لاختلاف عصورهم وأمصارهم ودرجة تطور مجتمعاتهم ، قالت جماعة العلماء في العراق (١٩٦٠) ما نصه : « .. فالإسلام خالد متطور ، خالد في مبادئه وأحكامه في الكتاب العزيز والسنة المعتبرة ، ومتطور في أحكامه الثانوية لم يقيدنا الشارع فيها بنهج خاص وأسلوب مخصوص »[(١)] .

وقد حدد الإسلام الكثير من القيم العامة في الحكم والمسألة السياسية ؛ مثل الاستخلاف والشورى وغيرهما ، لكنه لم يحدد آليات تنفيذ هذه الأحكام ، وتحقيق هذه القيم ، وبناء على هذا يمكن للمسلمين أن يبتدعوا آليات ووسائل لتنفيذ أحكام الشريعة وتحقيق مقاصدها العامة ، وهذه الآليات والأدوات والوسائل قضايا تطبيقية وتنفيذية وليست مذهبية ، والمسائل التطبيقية مرتبطة بالظروف وملابسات الواقع والإمكانات وغيرها من العوامل البشرية المتغيرة ، ويمكن للمسلمين أن يستعيروا من غيرهم بعض هذه الآليات والأدوات التنفيذية إذا كانت محققة للمطلوب ، ولم يكن فيها ما يخالف الإسلام

(١) جماعة العلماء ، رسالتنا ، ٧٣ ـ ٧٤ .

أو يؤدي إلى مفسدة ، وينطبق هذا على الآليات الديمقراطية التي توصلت إليها الخبرة البشرية لضبط العملية السياسية في المجتمع ، وهذه يجوز استعارتها إذا ثبت أنها خالية من مضمون مذهبي ، وأنها لا تخالف الإسلام ، وأنه يمكن إدخالها في المجال الثقافي الإسلامي ، خاصة إذا استطعنا البرهنة على أن الإسلام لا يمانع في تحديد فترة تولي الحاكم ، بمدة زمنية محددة ، وأنه يجب انتخابه بشكل دوري ، وأنه يتعين تشكيل مؤسسة برلمانية تنظر في التشريعات وتصرفات الحكومة ، وأن يدعى الناس إلى التصويت الدوري ، وأن يسمح للطامحين في تولي السلطة في أن يبثوا الدعاية لأنفسهم بطريقة علنية عبر وسائل الإعلام المتاحة ، وهذه كلها من الآليات الديمقراطية .

عقبات من الجانبين

ومع ذلك ، فإن هناك عقبات ما زالت تمنع بعض الإسلاميين من قبول الديمقراطية ، وتجعلهم يعتقدون أن الإسلام يرفض الديمقراطية ، وأن الديمقراطية تخالف الإسلام ، كما تجعل البعض من غير الإسلاميين يرفضون الإسلام بحجة ضرورة الأخذ بالعلمانية والرأسمالية لتطبيق الديمقراطية ، وبما أن الإسلام يرفض العلمانية والرأسمالية معاً ، فلابد إذن من رفض الإسلام من أجل الديمقراطية ،

وإذن فهناك عقبات من جانب بعض الإسلاميين وعقبات من جانب البعض من غيرهم ، وفيما يلي نلقي الضوء على أهم هذه العقبات .

أولاً ـ مذهبية الديمقراطية :

يتصور فريق من الإسلاميين أن الديمقراطية عقيدة ومذهب في مقابل العقيدة الإسلامية ، في المجال السياسي على الأقل ، وهو لهذا يرفضها باعتبار استحالة الجمع بين مذهبين متناقضين هما الإسلام والديمقراطية ، وقد استشهدنا ببعض أقوال هذا الفريق ، ويركز هذا الفريق على المفهوم الأثيني للديمقراطية ، كما يلحظ ظروف النشأة التاريخية لها .

وللرد على هذا القول يحسن تذكر الحقائق التالية :

١ ـ إن المفهوم الأثيني ـ المذهبي للديمقراطية لم يعد يحتل وجوداً ملموساً في الفكر السياسي العالمي ، وإن التوجه السائد يؤكد على أن الديمقراطية مجموعة آليات لتنظيم الحياة السياسية للمجتمع .

٢ ـ إن التطورات المتلاحقة على مفهوم الديمقراطية قد فصلتها عن الإطارات الفلسفية والعقائدية التي نشأت في رحمها ، وقد أنتج هذا التطور ما يسمى الآن بالديمقراطية المعاصرة التي تحرص على التأكيد على كونها آليات وإطاراً عاماً للحياة السياسية وأنها ليست عقيدة .

٣ ـ إن ظروف النشأة لأي مفهوم لا تعني أن هـذا المفهوم سيبقى أسيراً لظروف نشـأتـه ، لأن من طبيعـة المفـاهيم أنهـا تطور نفسهـا ثم لا تلبث أن تستقل بنفسها وتنفصل عن ظروف نشأتها ، وهـذا ينطبق بشكل صارخ على الديمقراطية تحديداً .

ثانياً ـ الشرعية :

تشير الكتابات السياسية الأكاديمية إلى أن الديمقراطية هي مصدر شرعيـة الحكم ، يقول الـدكتـور محمـد علي مقلـد (١٩٨٩) : « والشيء الجديد بالذكر هنا أن مفهوم الديمقراطية يشير عـادة إلى نسق سيـاسي قائم على مبدأ ممـارسـة الحكم من خلال موافقـة المحكومين وتقبلهم لـه ، ذلك أن الحكومة تستمد شرعيتها ـ بصورة مباشرة أو غير مبـاشرة ـ من إرادة غالبية أعضاء المجتمع أو من المجتمع بأكمله »[١] .

وهـذا الكلام يثير الإسـلاميين ، لأنهم يعتبرون أن الله أو الـدين هو مصـدر الشرعيـة ، وبـالتـالي فليس من المقبـول لـديهم أن يكـون الشعب هو مصدر الشرعية . ويركز السيد محمـد حسين فضل الله كثيراً على هـذه المسـألـة في أغلب تصريحـاتــه حـول المـوقف الإسـلامي من الديمقراطية . إنه يقول (١٩٩٧) : « إن الشعب يحكم نفســه من خلال ممثليه بحيث تكون شرعية القوانين وشرعيـة الحكم من خلال أن الشعب

(١) الدكتور محمد علي مقلد ، أصول الاجتماع السياسي ، ٢١٩/٢ .

أعطى لنفسه الشرعية ، فلو فرضنا أن الناس صوتوا لمصلحة الإسلام على أساس ديمقراطي ، فإن الديمقراطية تقول إن الإسلام حق لأن الناس صوتوا له ، أما إذا انقلبت المسألة وأصبح الناس يصوتون لغير الإسلام ، لا يكون الإسلام إسلاماً شرعياً »[1] ، وفي مناسبة أخرى (١٩٩٧) يقول : « فلو أن الأكثرية تبنت الإسلام من وجهة نظر الديمقراطية وصوتت له ، فسيكون الإسلام شرعياً ، ولو أن الأكثرية انقلبت فصوتت ضد الإسلام فلا يكون الإسلام شرعياً على أساس الديمقراطية »[2] .

وليس من الصعب على الباحث أن يلاحظ أن السيد فضل الله هنا يحمل كلمة (الشرعية) الواردة في مجال الديمقراطية أكثر مما يقصد بها فيربطها بالحق ، وهو ربط يستدعي من فوره عدة إسقاطات منها الإشارة الواردة في القرآن ، والقائلة إن أكثر الناس للحق كارهون ، كما في قوله تعالى : ﴿ بَل جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ﴾ [المؤمنون : ٢٣/٧٠] ومثلها في [الزخرف : ٤٣/٧٨] .

تستند محاججات الإسلاميين في هذه المسألة إلى القول بأن الشرعي في الإسلام هو ما كان منبثقاً من الشرع . وليس من المقبول اعتبار الحكم الآتي من انتخاب الشعب شرعياً إذا لم يكن منبثقاً من

(١) السيد محمد حسين فضل الله ، الندوة ١/٥٥٤ ـ ٥٥٥ .

(٢) السيد محمد حسين فضل الله ، الندوة ٢/٤٦٧ .

الشرع الإسلامي ، فأصوات الناخبين لا تمنح الحاكم مثل هذه الشرعية ، والحاكم المسلم الحائز على الشروط الإسلامية في الحكم لا يستمد شرعيته من أصوات الناخبين ، إنما من تطابقه مع الشرع ، أي مع الإسلام .

والواقع أن هذا الربط غير صحيح ، لأن الشرعية المطروحة في البحث الديمقراطي ليست في مجال تشخيص الحق والباطل ، لكي تتم الإحالة إلى مثل هذه الآيات ، أو لكي تربط مسألة حقانية الإسلام وبطالة غيره من خلال مفهوم الشرعية .

البديهي في هذا البحث أن كل سلطة تمارس الحكم والقيادة والأمر والنهي على الناس بحاجة إلى قوة وتسويغ ، والسؤال هو من أين يستمد الحاكم قوته وتسويغ سلطته ؟ وما المعيار لاعتبار قوة ما أو تسويغاً ما ديمقراطياً ؟

تتفاوت مصادر التسويغ المختلفة ، فسلطة الملك في النظام الملكي الوراثي تستند إلى مفهوم انحصار الملك في عائلة ما ، وتوارثه هذا من الأب إلى الابن ، وهو تسويغ مدعى ، أي لا يلزم أن يكون مستمداً من شريعة دينية ، أو مطابقاً للحق في وجوده الموضوعي .

وقد يستطيع أن يمتلك الحاكم القدرة من خلال الاستيلاء على

السلطة بالقوة المسلحة ، كما كان يفعل القادة العسكريون في الأزمنة الماضية أو كما يفعلون الآن .

وهذه كلها مصادر للقوة مفروضة على الناس ، والديمقراطية تقول : إن مصادر القدرة هذه غير شرعية ، بمعنى أنها لا توفر قدرة حقيقية على الحكم ، إنما هي قدرة مفروضة وليست مكتسبة بطريق طبيعي .

وقد يستمد الحاكم قدرته على الحكم من اختيار الناس له ، وانتخابهم له ، ومبايعتهم له ، فيصل الشخص المقصود إلى مركز القرار في الدولة والمجتمع نتيجة لإرادة الناس ، وعندما يتم التعبير عن هذه الإرادة عبر شروط ومواصفات معينة ، منها حرية الفرد في الاختيار ووجود أكثر من بديل ، بما يجعل الاختيار معيارياً[١] ، فإن هذه القدرة شرعية .

هذه الشرعية بهذا المعنى هي التي تمنح الحاكم القدرة على أن يحكم ، فالشرعية المقصودة هي القدرة التي تملكها السلطة في إنفاذ كلمتها على الناس .. فالعقل يحكم أن أي سلطة لا يمكن أن تحكم من غير أن تكون لها (القدرة) أو (القوة) على أن تحمل الناس على طاعتها ، حتى لو كان ذلك هو النبي ، فالنبي المسلح بالوحي والصلة المباشرة بالله ،

---

(١) David Held, Models of Democracy, p 183, 273-238, 298

لا يمكن أن يحكم الناس حتى وإن استند إلى هذه الصفة ما لم يكن يمتلك قوة أو قدرة واقعية تجعل الناس تمتثل إليه في إدارته لهم .

والشرعية التي نتحدث عنها في الإطار الديمقراطي هي القدرة المستمدة من تخويل الناس ومنحهم الحاكم صلاحية أن يحكمهم .

وتقول إن المصدر الطبيعي للقدرة الحقيقية للحكم هي الناس ، بمعنى أن يقوم الناس بتخويل الحاكم صلاحية التسلط عليهم ، وهذه مسألة لا علاقة لها بالحق والباطل . فالإسلام لا يقدر أن يحكم الناس ما لم يخوله الناس هذه القدرة مع أنه حق سواء حكم أم لم يحكم - وحين لا يمنحه الناس هذه القدرة ، فهذا لا يعني أن الإسلام تحول إلى باطل ، بل غاية ما يعنيه ذلك أن الإسلام أصبح فاقداً للقدرة أو القوة الطبيعية للحكم . وهذا هو عين ما تفعله البيعة ، إنها تمنح الفرد القدرة والقوة على أن يكون حاكماً ، إن الشرعية تعني إذن القدرة على الحكم ، وتحديداً القدرة المستمدة من قبول الناس ، إنها شرعية مانحة للقدرة وليست مصدراً للحق - وبالذات حق الحكم - والباطل . إن حق الحكم أعطي على مستوى القاعدة العامة للجماعة البشرية ككل ، وفقاً لنظرية الاستخلاف ، وهذه الجماعة تحكم نفسها بنفسها بالطريق والشكل الذي تختاره ، وإذا اختارت أن تفوض الحكم إلى شخص من بينها ، فإنها تمنحه القدرة على الحكم من خلال البيعة والانتخاب ،

وهذه هي الشرعية المقصودة في الآليات الديمقراطية ، وهي شرعية يقرها الإسلام ، لأنها مما يقرره العقل السليم . كما أنها شرعية سياسية أو قل اجتماعية ، وليست شرعية دينية أو عقائدية من أي نوع كان .

ثالثاً ـ حاكمية الله وحاكمية الشعب :

يعترض بعض الإسلاميين على قول الديمقراطية : السيادة يجب أن تكون للأمة أو للشعب ، وأن الشعب هو مصدر السلطات ، ويرفعون مقابل ذلك شعار (لا حكم إلاّ لله) ويقولون : إن الإسلام يرفض الديمقراطية لقولها ذلك ، ولأنه يقول إن الحاكمية لله وحده .

وفي أفضل التقادير نقول : إن من رفع هذه الكلمة من الإسلاميين المعاصرين لم يلتفت إلى التمييز الذي أقامه الإمام علي بين الحاكمية والإمرة ، فالحاكمية لله ، والإمرة لرجل بر أو فاجر ، والإمرة هي السلطة والحكم بعباراتنا المعاصرة ، وإذا كانت (الحاكمية لله) من ضرورات الاعتقاد ، فإن الإمرة من ضرورات الاجتماع الإنساني الذي هو بدوره ضروري ، كما قال ابن خلدون .

ولا نقاش لدينا هنا حول مبدأ (حاكمية الله) فهو مبدأ قرآني مهم نطقت به الكثير من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى : ﴿ إن الْحُكْمُ إلاَّ للهِ ، أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إيَّاهُ ، ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ ﴾ [يوسف : ١٢/٤٠] .

يقول العلامة المفسر محمد حسين الطباطبائي : « إن الحكم يختص بالله ، وليس لأحد من خلقه أن يبادر إلى تشريع حكم ووضعه في المجتمع الإنساني »[١] .

ويشرح محمد تقي المصباح هذه المسألة بتفصيل أكثر ، حيث يقول : إن التوحيد في الربوبية التشريعية يعني أن نعتقد أنه لا يحق لأحد غير الله وضع القوانين وإصدار الأوامر لنا ، وكل من يريد أن يأمر فلا بد أن يكون ذلك بإذن الله ، فشرعية أي قانون تتوقف على الإمضاء الإلهي ، وليس لأي إنسان أن يضع قانوناً للناس ، وليس له أن يأمر وينهى ، إن الوجود كله منه تعالى وهو الذي يضع القوانين ، وهذا هو التوحيد في الربوبية التشريعية[٢] .

ثم يوضح كلامه هذا بل يقيده في موضع آخر حيث يقول : إن ذلك لا يعني أنه لا يجوز لنا أن نطيع أي أحد بأي شكل من الأشكال ، أو لا يحق لأي شخص إصدار الأوامر ، لا ليس هذا معناه ، بل المقصود هنا أن أي شخص لا يحق له إصدار الأوامر (مستقلاً) من ذات نفسه ، إلا إذا كان الله تعالى قد منحه هذا الحق[٣] .

---

(١) محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، ١٠/٨٥ .

(٢) محمد تقي المصباح ، مصدر سابق ٥٩ .

(٣) المصدر السابق ٧٨ .

ويميز العلامة جعفر السبحاني (١٩٨٤) بين الحاكمية التشريعية والولاية ، وبين الإمرة والإدارة ، فيقول : إن اختصاص حق الحاكمية بالله سبحانه وتعالى ليس بمعنى قيامه بإدارة البلاد ، وإقرار النظام ، وممارسة الإمرة ، وفصل الخصومة ، إلى غير ذلك مما يدور عليه أمر الحكومة ، فإن ذلك غير معقول ولا محتمل ، بل المراد أن من يمثل مقام الإمرة في المجتمع البشري يجب أن يكون مأذوناً من جانبه سبحانه ، لإدارة الأمور ، والتصرف في النفوس والأموال ، وأن تكون ولايته مستمدة من ولايته سبحانه وتعالى ، ومنبثقة منها ، وإن شئت قلت : إن المقصود هو حصر الولاية التي تنبعث منها الحاكمية في الله ، لا حصر الإمرة والتصدي لنظام البلاد وإقرار الأمن في المجتمع البشري إلى غير ذلك من الشؤون[1] .

وهذا التمييز مهم ، لأنه يقترب كثيراً من حل الإشكال الذي يثيره بعض الإسلاميين في هذا الصدد ، وكان محمد تقي النبهاني قد التفت إلى هذا الفرق ، حين أوضح أن نظام الحكم في الإسلام يقوم على أربع قواعد منها : السيادة للشرع ، والسلطان للأمة[2] .

وفصّل الإمام الشهيد محمد باقر الصدر هذا التمييز بصورة

(١) جعفر الهادي ، معالم التوحيد في القرآن ، محاضرات العلامة الشيخ جعفر السبحاني ، ٥٨٠ ـ ٥٨١ .

(٢) محمد تقي النبهاني ، نظام الحكم في الإسلام ، ٣٨ ـ ٤١ .

دستورية محكمة حين قال (١٩٧٨) : إن الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً في النظام الإسلامي ، وإن هذا يعني أمرين : أولهما أن الإنسان حر ولا سيادة لإنسان على آخر ابتداءً ، وأن السيادة لله وحده ، وبهذا نضع حداً لكل ألوان التحكم ، وأشكال الاستغلال ، وسيطرة الإنسان على الإنسان ، وثانيهما أن الشريعة الإسلامية هي التعبير الموضوعي عن سيادة الله ، ولذلك لا بد أن تكون هي مصدر التشريع ، بمعنى أنها المصدر الذي يستمد منه الدستور ، وتشرع على ضوئه القوانين في الدولة الإسلامية ، ثم أسند الإمام الصدر ممارسة السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية إلى الأمة باعتبارها صاحبة الحق في ذلك ، وهذا الحق هو حق استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى ، استناداً إلى مفهوم الخلافة الربانية [(١)] .

وكنا قد أوردنا استنتاج الإمام الصدر بأن الله أناب الجماعة البشرية في الحكم ، وقيادة الكون ، وإعماره اجتماعياً وطبيعياً ، وكيف أن هذه النيابة هي الأساس في شرعية ممارسة الناس حكم أنفسهم بأنفسهم ، ومنه يمكن القول أخيراً : إنه إذا كانت الحاكمية لله ، فإن الحكم للأمة في النظام السياسي الإسلامي .

---

(١) الإمام الصدر ، الإسلام يقود الحياة ، ١٧ ـ ٢٠ .

وعليه فلا يوجد تناقض بين القول بحاكمية الله ، وسلطان الأمة أو الشعب .

ثالثاً ـ اشتراط العلمانية والرأسمالية :

يجعل بعضهم قيام الرأسمالية ، أو اقتصاد السوق ، والعلمانية ، أو فصل الدين عن الدولة والسياسة ، شروطاً للديمقراطية ، بحيث يفترضون أنه لا يمكن إقامة الديمقراطية في أي بلدٍ ، ما لم يكن نظام الحكم فيه رأسمالياً علمانياً ، وهذا يعني أنه لا يمكن إقامة الديمقراطية إذا اتبع البلد نظاماً اقتصادياً غير رأسمالي ، كالنظام الاقتصادي الإسلامي ، أو إذا حكمه نظام سياسي منبثق عن الدين كالنظام السياسي الإسلامي .

فهل هذا صحيح ؟

هل يجب على الإسلامي مثلاً الذي لا يؤمن بالرأسمالية في المجال الاقتصادي أن يتخلى عن الاقتصاد الإسلامي شرطاً لقبوله في نادي الديمقراطيين ؟

ناقش عدد من الباحثين الموضوعيين هذه الدعوى بهدوء وعلمية ، وانتهت دراساتهم المستفيضة والموثقة إلى الاستنتاج بأنه لا يوجد دليل (أمبريقي) قاطع ، ولا دليل نظري مقنع ، على أن الرأسمالية شرط لازم في إقامة الديمقراطية . ومن هؤلاء الباحثين جورج سورينسن في

كتابه (الديمقراطية والتحول الديمقراطي ١٩٩٣) وجاك ليفلي في كتابه (الديمقراطية ١٩٧٥) .

يقول ليفلي إن هناك شكاً في اعتبار الرأسمالية إما ضرورة للديمقراطية أو شرطاً كافياً لها . وإذا كان التصنيع من مكونات الرأسمالية ، فإنه لا يبدو شرطاً ضرورياً ما دام من الممكن إقامة الديمقراطية في مجتمعات ذات اقتصاد زراعي . ولا تبدو الرأسمالية شرطاً ضرورياً ما دام أن أنظمة فاشية ظهرت في مجتمعات رأسمالية صناعية متقدمة كما ظهرت أشكال من الرأسمالية ، على الأقل فيما يتعلق برأسمالية الدولة ، في مجتمعات اشتراكية دون أن يكون هذا مدعاة لتوقع الماركسيين أن يؤدي إلى بروز الديمقراطية الليبرالية[١] .

وحتى لو حاول بعضهم العودة إلى ظروف النشأة التاريخية للديمقراطية ، للبحث عن أوجه اقتران عضوي ، وليس مجرد تزامن زماني ومكاني ، بين الديمقراطية من جهة والرأسمالية والعلمانية من جهة ثانية ، فإن هذا لا يكفي لجعل العوامل المتزامنة شروطاً بعضها على بعض .

وحتى لو قلنا جدلاً بأن ظروف النشأة التاريخية للديمقراطية قد

---

(١) Jack Lively, Democracy, p 63 .

اقترنت بالرأسمالية والعلمانية ، فهل يعني هذا أن الديمقراطية سوف تكون حبيسة تلك الظروف ؟

يقول السيد محمد حسين فضل الله (٢٦ أيلول ١٩٩٤) :

« إن تاريخية ولادة حركة فكر في أية أمة أو شعب من الشعوب ، لا تعني أن هذه الفكرة تبقى في دائرة الظروف الموضوعية لزمن الولادة ، وهذا عائد إلى أن الفكرة تنمو في حركة التفاصيل من خلال حيويتها الداخلية ، كما تنمو من خلال العناوين الجديدة ، التي يمكن أن تأتي من خلال المتغيرات ، ومن هنا فإننا نجد أن أغلب الأفكار الفلسفية التي يلتزم الواقع المعاصر بالكثير منها ، هي أفكار قد ترقى إلى مئات السنين ، من دون أن نجد في هذا المدى التاريخي لبداية الفكر مانعاً من أن نأخذ به »[١] .

ويقول عادل ضاهر إن ارتباط سمات معينة بمفهوم معين في ظل ظروف تاريخية أو ثقافية معينة حتى وإن كانت هذه السمات هي السمات البارزة للمفهوم في ظل الظروف المعينة لا يعني أن هذه السمات هي سمات أساسية أو ضرورية للمفهوم[٢] .

وإذا كان المدلول الأساسي للديمقراطية ، هو كون الحكم

---

(١) السيد محمد حسين فضل الله ، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع ، إعداد نجيب نور الدين ، دار الملاك ـ بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٧ ، ٢٣٢ .

(٢) عادل ضاهر ، الأسس الفلسفية للعلمانية ٤٦ .

والقرارات الأساسية لمن يحكمون ، قائمة على الموافقة الحرة التي يمنحها المحكومون للحاكم[١] ، وهذا مدلول يتطابق تماماً مع النظرة الإسلامية للسلطة ، فإنها تبدو ، بوصفها ممارسة سياسية تتضمن قيام المحكومين باختيار حكامهم وممثليهم ، مشروطة بتوفر مستوى معين من الحياة المعاشية يمكن الإنسان من تفهم أبعاد الحياة السياسية ، من جهة ، وتجعله قادراً على ممارسة اختياراته بحرية غير مقيدة بقيود الجهل من جهة ، وبقيود الحاجة من جهة ثانية ، وبقيود الخوف من جهة ثالثة . بمعنى أن الممارسة الديمقراطية مشروطة بكون أفراد المجتمع السياسي أحراراً ، وثمة علاقة طردية بين حجم الديمقراطية وحجم الحرية ، فلا يمكن أن توجد الديمقراطية دون أن توجد الحرية .

وهذه الحرية هي شرط إقامة الديمقراطية ، وهذه الحرية تعني ، إذا شئنا استخدام تعابير غاستون بوتول ، « حق الإنسان في حرية التعبير عن رأيه وإيصاله إلى الآخرين بالوسائل التي يملكها » من جهة ، و « المساواة في الحقوق بين أفراد الرعية مساواة لا استثناء منها ، كما تعني حق المساهمة في الانتخابات العامة والمجالس السياسية الكبيرة حقاً يرافق العمر كله »[٢] ، من جهة ثانية . والحرية مشروطة

(١) المصدر السابق ٤٦ .

(٢) غاستون بوتول ، سوسيولوجيا السياسة ، (ترجمة نسيم نصر) ، عويدات بيروت ، ط٣ ، ١٩٨٢ ، ١٧٣ .

بتحطيم أغلال الجهل والجوع والخوف . ويعدد بوتول ، عن حق ، شروطاً للحرية :

أولها : شرط الكفاف ، حيث « لا يستطيع إنسان أن يمارس حقوقه بصفته مواطناً ، دون الحصول على حد أدنى من الكفاف ، ودون حد أدنى أيضاً من إتاحة الفرص للارتياح النفسي والراحة الجسدية »[١] .

والشرط الثاني : هو « تعليم المواطنين وإعلامهم بصورة كافية » .

أما الشرط الثالث : فهو « حرية التعبير والتمكين من الحوار والاختيار في تكوين الرأي ونشره والدفاع عنه »[٢] .

ويذكر بعضهم (العلمانية) شرطاً من شروط إقامة الديمقراطية ، يقول ألان تورين في كتابه القيم (ما هي الديمقراطية ؟) : إنه لا يمكن أن توجد هناك ديمقراطية من دون العلمانية ، بمعناها العريض ، أي عدم قيام الدولة بفرض نظام معين للقيم على رعاياها[٣] .

---

(١) بوتول ١٧٥ .

(٢) بوتول ١٧٧ .

(٣) ألان تورين ، ماهي الديمقراطية ؟ ١٨ .

وأعلن عزيز العظمة بإطلاقية كاملة أنه « لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بالعلمانية »[١] .

وتستبطن هذه الشرطية معادلة رياضية تتسلسل كالآتي :

لما كانت العلمانية من شروط الديمقراطية ، بل إن الديمقراطية تستبطن العلمانية ، ولما كانت العلمانية لا تلتقي مع الإسلام ، لأنه دين ، (والعلمانية ترفض تدخل الدين ـ الإسلام في حالتنا ـ في شؤون السياسة) ، إذن ، لا يمكن المزاوجة بين الديمقراطية (التي تستبطن العلمانية) والدين ـ الإسلام في حالتنا ـ .

وهذه محاججة صورية بلا شك ، لأنه ليس من الواضح لماذا لا يمكن إقامة الديمقراطية وممارستها بموازاة الإسلام ، إلا باشتراط العلمانية ، وليس من الواضح ما دخل العلمانية في ممارسة الديمقراطية في الإطار الإسلامي .

إنني أميز بين ثلاثة أنواع من الدول بلحاظ علاقتها بالإسلام : فهناك الدولة الإسلامية ؛ وهي الدولة التي تطبق الشريعة الإسلامية ، وتتخذ الإسلام قاعدة فكرية وتشريعية وسياسية لها .

وهناك الدولة العقلانية ـ الإنسانية التي تحكم الناس بما يؤدي

(١) الدكتور عزيز العظمة ، العلمانية من منظور مختلف ، ٣٣٩ .

إليه النظر العقلي في مصالحهم ، وهي الدولة التي أطلق عليها السيد محمد حسين فضل الله اسم (دولة الإنسان) .

وهناك الدولة الملحدة التي تتخذ موقفاً معادياً من الإسلام .

والنوع الثالث من الدول ليس موضوعاً في نقاشنا ، حيث إن أطروحتنا تقوم على أساس بلورة مشروع حضاري ، للنهوض بالمجتمعات العربية والإسلامية المتخلفة على أساس الإسلام بوصفه معطى حضارياً أو ثقافياً ، وعلى أساس الآليات الديمقراطية لإقامة الحياة السياسية السلمية بديلاً عن الاستبداد والديكتاتورية .

وهذا لا يعني إقامة الدولة الإسلامية حصراً ، إنما قد ينصرف الذهن إلى إقامة دولة الإنسان التي لا تقف موقفاً محايداً بين الإيمان والكفر من جهة ، والتي لا تناقض نفسها مع القيم الإسلامية الحضارية ، وهي قيم يقول بها العقل السليم بغض النظر عن صفته المذهبية أو الدينية من جهة ثانية ، وهذا النوع الثاني من الدول ليس دولة علمانية بالعنوان العام ، إلا إذا شئنا إعطاء العلمانية معنى لا يتناقض مع خصائص دولة الإنسان .

وفي الحالين ، أي سواء قلنا بدولة الإنسان التي تحترم القيم الحضارية الإسلامية ، أو قلنا بالدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة الإسلامية ، فليس هناك ما يدعو إلى استحالة إقامة الحياة السياسية

في هـذين النـوعين من الـدول على أسـاس الآليـات الـديمقراطيـة التي تستهدف تأمين حكم الجماعة البشرية لنفسهـا بنفسهـا ، مع مـا يتطلب هذا من تأمين شروط إجرائية سيـاسيـة ومؤسسـاتيـة لتفعيل الآليـات الديمقراطية ؛ لأنه في حالة دولة الإنسان فنحن لا نفترض أن الشريعـة الإسـلاميـة هي الحـاكمـة على المجتمع حتى يـأتي من يقـول : إن هــذه الشريعة تشكل عقبة أمام الآليات الـديمقراطيـة ، وفي حـالـة الـدولـة الإسلامية فإنـه من الواضح أن الإسلام يعتبر هـذه الأمور من المسـائل العقلانيـة التي لا يعقـل أن يخـالفهـا أو يرفضهـا ، كما بينـا في أكثر من موضع في هذه الدراسة .

العلاقة بين الدين والدولة

وفي الواقع إننا نقول بوجود علاقة مفهوميـة ، وليس مجرد علاقـة تـاريخيـة ، بين الروحي والزمني أي بين الـدين والسيـاسـة في المفهـوم الإسلامي ، لكن ليس بالمعنى الذي يبدو معه أنـه ظـاهرة يخشى منهـا وهـو تغليب الـديني على العقلي في الشـأن السيــاسي ، كما أن المعرفــة العمليـة ، أو العقل العملي ، يجـد أسـاسـه فيما يقول بـه العقـلاء بما هم عقلاء .

وهذان الأمران كانا واضحين في أذهان المسلمين الأوائل ، فقد أمر القرآن المسلمين أن يقيموا كيـانـاً بشريـاً دنيويـاً يطبق تعـاليم الـدين

الذي جاء به النبي محمد ﷺ عن الله . وعبر القرآن عن هذا بإقامة الدين كما في قوله تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً والَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيكَ ، وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إبرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى : ١٣/٤٢] .

و (**إقامة الدين**)[١] مصطلح إسلامي قرآني خاص يقوم على ركيزتين هما : الإقامة ، أي الإيمان بجميع ما أنزل الله والعمل بما يجب عليه العمل به .. وهو أمر مطلق شامل لجميع الناس في جميع الأزمان[٢] ، وذلكّ أنه ليس الدين إلاّ سنة الحياة والسبيل الذي يجب على الإنسان أن يسلكها حتى يسعد في حياته[٣] ، والدين وهو مجموعة المعارف والأحكام المشرعة[٤] من قبل الله ، فهو القانون الإلهي الموحى إلى النبي ﷺ والذي تتكفل سنة الرسول ، قولاً وفعلاً وإقراراً ، شرحه وبيانه .

وهذا الدين تام كامل لقوله تعالى : ﴿ اليَومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرضِيتُ لَكُمُ الإسلاَمَ دِيناً ﴾ [المائدة : ٣/٥] .

(١) قال الراغب الأصفهاني في المفردات ، ٤١٦ : « إن القيام للشيء هو مراعاته والحفظ عليه » .

(٢) محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي - بيروت ، ١٩٧٣ ، ط ٢ ، ١٨-٣٠ .

(٣) الميزان ١٧٨/١٦ .

(٤) الميزان ١٨٠/٥ .

وإكمال الدين يعني أن الله أوحى كل ما هو من الدين إلى النبي محمد ﷺ والذي تم جمعه في القرآن الكريم ، والمعنى الأول المستفاد من هذا القول هو أن كل ما هو دين موجود في القرآن الكريم ، وبالتالي ، فالقرآن تام كامل بما هو كتاب دين ، وتمام الشيء هو : انتهاؤه إلى حد لا يحتاج إلى شيء خارج عنه[١] ، وأما كماله فهو : حصول ما فيه الغرض منه[٢] .

وإذن فكل ما نحتاجه من الدين موجود في القرآن الكريم والسنة التي تشرحه ، وهذا موجود إما على مستوى التفصيل أو على مستوى القواعد العامة ، وكله من الدين .

وأما ما هو ليس موجوداً فيهما على أي مستوى ، فهو ليس نقصاً في الدين ، إنما هو ببساطة ليس من الدين الذي تكفل القرآن والسنة به ، إنما هو من الدنيا التي يعود إلينا أمر تدبيرها ، ويعود إلينا أمر إيجاده ، إنه أمر أوكله الله إلينا بصفتنا بشراً ، فنحن لا نملك صلاحية أن نضع ديناً لأنفسنا ، ولو فعلنا ذلك لكنا مشركين ، لكن ما تركه الدين عامداً متعمداً ، لا سهواً ولا نقصاً ، فهو من الدنيا ، ونحن أعلم بأمور دنيانا .

---

(١) الراغب الأصفهاني ، المفردات ، دار المعرفة ـ بيروت ، ٧٥ .

(٢) المصدر السابق ٤٤١ .

إن ما سكت عنه الشارع فلم يرد فيه ما يقتضي فعلاً ولا تركاً فهو الذي عفا الله تعالى عنه رحمة منه وتخفيفاً على عباده ، وليس لأحد من عباد الله أن يكلف عبداً من عبيده تعالى فعل شيء أو ترك شيء بغير إذن منه سبحانه[1] .

ولا يتعارض هذا مع قوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شيءٍ ﴾ [النحل : ٨٩/١٦] ، لأن المراد بـ (كل شيء) كل ما يرجع إلى أمر الهداية مما يحتاج إليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقية ، بما أن القرآن هو كتاب هداية لعامة الناس[2] ، ففي القرآن كل شيء مما يرجع إلى غرضه وهو هداية الناس إلى الدين .

وينتهي الأمر بإقامة الدين ، إذن ، إلى إقامة الحياة المجتمعية للإنسان على أساس ما جاء به الدين من الهدي ، وأما ما سكت عنه من شؤون هذه الحياة فهو أمر متروك للإنسان ، وهذا هو معنى الدولة الإسلامية ، أنها كيان سياسي يقيمه المسلمون على أساس الدين ، لكنها ليست دولة فوق ـ بشرية ، إنها تأخذ من الدين ما جاء به ، وأما ما سكت عنه من أمور هذه الدولة فيعود إلى المسلمين أمر القيام به . وهذا هو ما يسميه بعض الفقهاء المعاصرين بمنطقة الفراغ في التشريع

(١) محمد رشيد رضا ، المنار ، ٢٠١/٧ .
(٢) الميزان ٣٢٤/١٢ ـ ٣٢٥ .

الإسلامي ، وهي ليست نقصاً في التشريع ، إنما هي مساحة لم يشأ الدين أن يتدخل فيها فتركها للبشر ، ليقوموا بملئها ، وفق حاجاتهم الدنيوية والزمنية ، ووفق خبرتهم العلمية والعملية .

ويبدو هذا الكلام على أشد درجات وضوحه في الجانب الاقتصادي من حياة المسلمين ، فقد قسم الفقهاء عناصر المجتمع في ضوء الإسلام إلى ثلاثة أقسام هي :

العناصر الثابتة في مجال التوزيع وفقاً لمبادئ العدالة الاجتماعية والخلافة العامة للإنسان على الأرض ، وهذه العناصر قد وضعت في الإسلام على شكل أحكام منصوصة في الكتاب الكريم والسنة .

والعناصر المتحركة في مجال التوزيع وتنظيم علاقاته تدعو إليها الضرورة بسبب المستجدات والمتغيرات في عملية الإنتاج وملابساتها ، وقد وضع الإسلام قواعد أو مؤشرات عامة لهذه العناصر تقوم السلطة الإجرائية في المجتمع بالاسترشاد بها للوفاء بمتطلبات هذا القسم .

والعناصر المتحركة الزمنية المتعلقة في مجال الإنتاج وتحسينه وتطوير أدواته وتنمية محصوله وهي متروكة للدراسات العلمية وأحدث ما وصلت إليه الخبرة البشرية في هذا المجال ، وعلى الدولة أن

ترسم سياسة اقتصادية للإنتاج تقوم على العناصر المتحركة المستوحاة من تلك الدراسات والخبرات[١] .

وأقر الإمام الخوئي بأن الجهاد منوط بتشخيص المسلمين من ذوي الخبرة في الموضوع وأن على الفقيه أن يشاور في هذا الأمر المهم أهل الخبرة والبصيرة من المسلمين ، حتى يطمئن إلى ما لدى المسلمين من العدة والعدد[٢] .

وقد يمكننا من هذا المنطلق أن نفهم العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام أو بين ما هو زمني وما هو ديني في دولة المسلمين ، إن الدين يتدخل في حياة المسلمين بقدر ما هو من شأن الدين ، كما جاء في القرآن ، أما ما هو ليس من شأن الدين فقد ترك أمره إلى الدولة تتدبره بالانسجام مع الشأن الأول حتى لا تقع الدولة في تناقض داخلي مع نفسها دون أن يعني ذلك القول بفصل الدين عن الدولة ، كما يقول بعضهم .

---

(١) محمد باقر الصدر ، الإسلام يقود الحياة ، دار التعارف ـ بيروت ، ١٩٩٠ ، ٦٩ .

(٢) الإمام الخوئي ، منهاج الصالحين ، منشورات مدينة العلم ، قم ، ١٤١٠هـ ، ٣٦٦/١ .



التعقيب

الإسلام الحضاري والديمقراطية الإجرائية

الدكتور عبد الرزاق عيد

العلمانيون العرب ومسألة الديمقراطية

الأستاذ محمد عبد الجبار



الإسلام الحضاري والديمقراطية الإجرائية

تعقيب : د. عبد الرزاق عيد

إن البحث الذي يقدمه الأستاذ محمد عبد الجبار عن الإسلام والديمقراطية في معركة البناء الحضاري يؤشكله نظرياً من خلال البحث عن ممكنات تحقيق الانسجام والتكامل بين الإسلام خياراً حضارياً والآليات الديموقراطية خياراً إجرائياً .

إلا أننا ومنذ الصفحة الأولى نباده بهذه الثنائية التي ستتحكم في نظام خطاب النص على طول صفحاته ، وهي ثنائية الزمني والروحي ، حيث يتأرجح الخطاب متناوساً بين اللحظتين بهدف دمجهما ، لكن الحقيقة تأبى أن تكون وضعية ولاهوتية بشكل متزامن .

فنحن منذ الصفحة الأولى ، يضعنا الكاتب أمام هذه الحقيقة الوضعية ، وهي حقيقة التخلف التي يعاني منها العالم الثالث ، ومنها البلدان الإسلامية سياسياً (هيمنة الأنظمة الدكتاتورية الشمولية) والتخلف الاقتصادي (تدني مستوى المعيشة ، التبعية ، الهدر ، المديونية) ، هذا التوصيف تتفق عليه مع الباحث تيارات الفكر العربي بمجموعها (ليبرالية ، قومية ، ماركسية) ولا يختلف مع هذه

التيارات سوى التيار الأصولي الذي يعارض من منظوره هذا التوصيف ؛ لأن التخلف عنده هو تخلف عالم الروح والقيم ، وهم يرون أن عمران عالمنا الإسلامي بالإيمان يؤكد أن تقدم الغرب تقدم شكليٌ ، زائف ، ونحن لو كنا نثق بديننا وإسلامنا لما وجدنا أنفسنا قلقين أمام التحدي الغربي ، وذلك لأننا أكثر تقدماً منه بديننا وإسلامنا ، ويمكن أخذ المثال على ذلك في أحد كتب السلسلة نفسها (حوارات لقرن جديد) وهو رأي د. محمد سعيد رمضان البوطي في حواره مع د. طيب تيزيني .

بعد هذا المقطع المستند إلى التوصيف الزمني الوضعي يقفز الخطاب قفزة لاهوتية في ملكوت السماء ليحدثنا عن الاستخلاف على الأرض ، وليقوم بنوع من الربط القائم على (شد شعر الشاهد) لربطه بالموضوع ، حيث يستشهد بالقرآن الكريم : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة : ٢/٣٠] .

ولا ندري أي صلة بين التخلف ، والاستخلاف سوى بعض عناصر الاشتراك اللفظي المغري أسلوبياً ولسانياً ، لكن الباحث يؤسس من خلال هذه الآية لحالة التعارض بين التخلف والاستخلاف ، دون أي شعور بالعنت والتعسف في الخلط بين مستويين متعارضين للخطاب تعارض خطاب السماء مع خطاب الأرض .

هـذا على المستـوى المنهجي ، أمـا على المستـوى الـدلالي ، الـذي يتضمنـه الشـاهـد القرآني ، فـإن الخليفـة في الأرض هـو الـذي تجـاوز التخلف ، وبذلك يكون هو الذي يقر الباحث بتقـدمـه ، فهو الأحق بالاستخلاف ، وهو يقوم بـذلـك بجـدارة ، تخرجنـا من الفعل الإلّهي بسبب التعارض بين التخلف (نحن) والاستخلاف (هم) !

من الـواضـح أن الكاتب في استخـدامـه للشـاهـد إنمـا يهـدف إلى غايات تعبويـة ، تحريضيـة ، لـدفع النـاس من أجل تجـاوز تخلفهم ، ليستحقوا استخلاف الله لهم في الأرض ، وهو غرض إيـديولـوجي مـع كل دوافعه النبيلة ، لكن الواقع العربي بكل تظاهرات تخلفه ، لم يعـد بحاجة إلى الإيديولوجيا التعبوية النضالية (دينيـة كانت أم قوميـة أم يسـاريـة مـاركسيـة) ، إن الواقع العربي اليوم بحـاجـة لإنتـاج وعي معرفي نظري مطابق لقانونيات سيرورته وآليات إعادة إنتـاجـه المستمر لتخلفه (تطور التأخر) حسب أصحاب نظرية التبعية ، إنه بحـاجـة إلى مرايا محدبة ـ بالمعنى المجازي ـ قادرة على إظهار عيوبه وهي مجسمه تملأ العين والأذن والضمير ، مرايـا محـدبـة لكشف رذائلنـا القـوميـة والحضارية ، على حد تعبير عمر فاخوري .

وذلـك لا يتم عبر عقـد صفقـات بين النظريـات والمنـاهج ، بين الماضي والحاضر ، بين القديم والجديـد ، بين الأصـالـة والمعـاصرة ، بين

الميتوث واللوغوث ، بين المقدس والمدنس ، بين ملكوت الرب وإسفاف الأرض ، بين عالم الأعيان وعالم الأذهان ، وبالمآل بين الإيمان والعلم ، على اعتبار أن هذه الثنائيات ، لكل نسق منها سيرورته ونسله المعرفي وصبغياته المفاهيمية .

هذه الوقفة المنهجية ، أملتها البنية التكوينية لنص الأستاذ عبد الجبار ، ومن حسن الحظ أن خطاب النص يستند في مرجعيته الأصولية إلى الإسلام الشيعي ، الأمر الذي من شأنه أن يتيح للبحث المعرفي الحداثي أن يتعامل مع الأصولية الإسلامية بوصفها ذات أرومة مرجعية واحدة جوهرياً ، بالضد مما يقال عن إسلام سني ، وإسلام شيعي ، كما يفعل الاستشراق ، أو يغالي بعض الباحثين العرب لتعميق هذا التمايز إلى حد القول ، بوجود نظام معرفي إسلامي سني ، ونظام معرفي شيعي ، كما يفعل الدكتور محمد عابد الجابري في موسوعته الموسومة بـ (نقد العقل العربي) .

لا بد من أن يعبر القارئ عن غبطته عندما يجد الخطاب الإسلامي يقر بالموجود في موجوديته ، لا فيما ينبغي عليه أن يكون وفق المعيار المثالي للخطاب القرآني ، وذلك من خلال ما أسلفنا وهو إقرار النص بواقع تخلف العالم الإسلامي ، لا بسبب جاهليته ، بل بسبب مصادرة حرية الإنسان ، التي يراها صفة طبيعية في الإنسان ،

صفـة تكوينيـة ، مستنـداً إلى أقوال للإمـام علي « لا تكن عبـد غيرك وقـد جعلـك الله حراً » (ص ١٠٠) ، وعلى هـذا فهـو يرى أن بلـورة « إرادة النهوض » لدى جماهير الأمة الإسلامية تتمثل في ثلاثـة عنـاصر رئيسية هي :

أولاً : الوعي بقضية التخلف وأبعادها المختلفة .

ثانياً : الوعي بضرورة القضاء على التخلف .

ثالثاً : الوعي بـالأسـاليب والأدوات اللازمـة للنهوض الحضـاري بمعناه الشامل (ص ١٠١) .

ويمضي مشخصـاً الوسـائل الضروريـة من أجـل هـذا النهـوض ، وهي الاعتماد على الإنسـان ومن أجل الإنسـان ، وليس مجرد « قطيـع من النـــاس » ، فـلا بـــد من انخراط الجمــاهير ، وقــد تـوصلت الخبرة البشرية بعد تجارب طويلـة وعنـاء كثير إلى الـديمقراطيـة ، ومـا دام الحديث عن المجتمع الإسلامي فلا بد من أخذ عامل النفسية العامة لهذه المجتمعات ، حيث المكوّن الإسلامي الثقافي يشكل موضع القلب منها ، ثم يحيلنا الباحث إلى الإمام الصـدر بوصفـه نبَّـه مبكراً لهـذه المفـارقـة (أية مفارقة ؟) إنها تتمثل في ضرورة أخذ هذه الحقيقـة ، أي المركب النفسي ، الحضاري القـادر على تحريـك الأمـة عنـدمـا تخوض معركـة التنمية ؟! .

وفجأة ، واعتماداً على هذه المعطيات العامة يخلص الباحث إلى أنه :

« هكذا يبرز الإسلام كإطار ثقافي وحضاري عام يحتضن المعركة ضد التخلف ، كضرورة يفرضها الواقع الموضوعي المتشكل تاريخياً في مجتمعات العالم الإسلامي » (ص١٠٣) .

هذه النتيجة التي يسنبطها ـ الباحث ـ لا مقدمات لها ، إنه استقرأها في ثلاثة نصوص معيارية ، كلام الإمام علي ، ثم نص قرآني ، حيث القرآن جاء إلى الناس لكي « يضع عنهم إصرهم والأغلال » ثم أطروحة الإمام الصدر ، وكل هذه الشواهد لا يصلها بموضوع الإسلام كإطار حضاري وثقافي إلا خيط واه ، تمليه النزعة النصوصية التي تتحكم في الخطاب الديني عموماً ، ليهرب أفكاره الحديثة بأقمطة الشرعية النصوصية الدينية .

فهل يعقل للبناء الحضاري ـ الإطار الحضاري ـ الخيار الثقافي الحضاري ، أن يتأسس على هذه المقولات العامة التي يمكن للمرء أن يصادفها في أية مرجعية غير إسلامية ، أين الخصوصية التي تميز الذات الثقافية الحضارية للإسلام ، ذلك السؤال الذي لم يجب النص عليه سوى (إعلاناً وإعلاماً) .

وعندما أراد أن يجيب حقيقة ، واستناداً إلى المكون الثقافي

الإسلامي ، عاد إلى قواعده الأصولية سالماً ، « بناء على صحة القول القائل بأن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها » (ص ١٠٠) ، تلك هي القاعدة الجوهرية التي تتفق حولها كل الفرق الأصولية ، ومنها تشتق القواعد ، وهذه القواعد رفض العلمانية ، ورفض الترابط بينها وبين الديمقراطية ، والنظرة إلى الديموقراطية بوصفها شراً عصرياً لا بد منه ، هذا بالنسبة للخطاب الإسلامي المستنير أو الذرائعي ، أما الإسلام المستقيم (الأثوذكسي جهادياً كان أم معتدلاً) فالديموقراطية بالنسبة له هي مستنقع الوثنية القذرة على حد تعبير أحدهم .

الفصل الثاني

الخيار الحضاري الإسلامي

وفق المنهجية ذاتها ، التي بدأها الباحث ، والتي تسم الخطاب الديني عموماً ألا وهي النصوصية عبر إهدار السياق ، ومن خلال أن كل الحقائق قد وجدت من قبل ، وما على الباحث سوى أن يفتش عنها في كتب السلف الصالح ، لكي يصلح أمر الأمة في الحاضر قياساً على صلاحها في الماضي ، فإن الباحث ينتزع الآيات من سياقاتها ، ويسوق أطروحات الباحثين ، والأئمة لتتراصف بجانب بعضها دون أن يتميز القارئ هذا المائز الذي يمنح الخيار الحضاري الإسلامي هويته المميزة ، فالدعوة إلى القيم والفضائل والحرية والصدق والهدى والرشاد ، والعمل ، والعدالة ... إلخ ، هذه القيم تنطوي عليها كل الإنجازات الفكرية التي قدمتها البشرية أو أمرت ودعت لها الكتب السماوية ، فمنظومة القيم هي المبرر الوحيد للعقل الرباني أو العقل البشري أن يكتسب صفة المعنى في مواجهة حيادية الوجود الموضوعي للكون وعالم الأشياء .

إن البحث لكي يكتسب مبرر وجوده ، فلا بد له من اكتشاف الوظيفة المميزة للظاهرة المدروسة لاكتسابها خصوصية ظاهريتها .

فالبيانو إذا حذفت وظيفته المميزة له كجهاز موسيقي ، قد يصبح طاولة ، والناي بدون اكتشاف خاصية الصوت الحاني الذي يصدره ، لأمكن أن يعتبر عصا في يد راع يهش بها على غنمه .

في وسط هذا الحشد من الشواهد الحاثة على الفضائل من القرآن والتراث الفقهي والديني ، يسوق الكاتب شاهداً يتمتع بدلالة خاصة فيما يخص موضوعه عن الخيار الحضاري الإسلامي ، لكنه يلقى إلقاء كسائر الشواهد والأقوال ، وهذا القول يتأتى على لسان العلامة محمد حسين الطباطبائي في كتابه الشهير (الميزان في تفسير القرآن) إذ يقول : « إن الحق حق أينما كان وكيفما أصيب وعن أي محل أخذ ، ولا يؤثر فيه إيمان حامله أو كفره ، ولا تقواه أو فسقه ، والإعراض عن الحق بغضاً لحامله ، ليس إلا تعلقاً بعصبية الجاهلية ، التي ذمها الله سبحانه وذم أهلها في كتابه العزيز وبلسان رسله عليهم السلام » (ص ١٢١) .

إن هذه الأطروحة الخلاقة هي التي تستحق أن ترتقي إلى مستوى الإطار الحضاري للمشروع الإسلامي ، انطلاقاً من أن الحقيقة لا تسكن في بطون الكتب الدينية ، فهي حقيقة ولو من أي محل

أخـذت ، ولا يـؤثر فيهـا إيمـان الحـامـل لهـا أو كفره ، هـذه الرؤيـة الحضارية للمعرفة الإنسـانيـة هي التي أعطت المعنى لتـاريخ الحضـارة الإسلامية ومغزاه ، المتمثل بـالانفتـاح على كل الثقـافـات الإنسـانيـة ، (يونانية أو فارسية ، أو هندية بل وحتى صينية) .

فالبحث عن المشروع الحضـاري الإسلامي لا يتم من خلال إسلام معياري ينطق بالمثل العليا كالقرآن ومجموع الكتب المقـدسـة ، بل من خلال إسلام واقعي مكّن من الانفتاح على الثقافـات العـالميـة في عصر ازدهاره ، فكان متسامحاً معها أشد التسامح ، قـادراً على الأخـذ منهـا إن كان حـاملهـا كافراً أو مـؤمنـاً ، ولهـذا لم يتردد الـوعي الحضـاري الإسلامي من تسمية أرسطو طاليس (المعلم الأول) .

بل إن لحظـة التـدهور الحضـاري الإسلامي تتقـاطع مـع لحظـة النهوض الأوربي من خلال المـوقف من فكر ابن رشـد ، ففي حين أن المجتمـع الإسـلامي كان يلفـظ فكر ابن رشـد ، كانت أوربـا العصـور الوسطى تستقبله بتعطش المجتمع الذي راحت تنبعث فيـه الحيـاة ، في حين أن مجتمع ابن رشد كان يـدخل مرحلـة اليبـاس والتخشب العقلي والثقافي والحضاري .

إن القراءة التأويلية الفذة للعلامة الطباطبـائي ـ الـذي لم يحـظ عقله التاريخي حتى اليوم بالاهتمام الكافي نظراً للتدهور الـذي آل إليـه

المشهد الإسلامي .. نقول : إن هذه القراءة لا تفسر الجوهري في المشروع الحضاري الإسلامي في عصره الذهبي الأول ، بل تشكل القاعدة الذهبية لأي ممكن لمشروع حضاري إسلامي معاصر ، الذي لا يقر بالتعددية السياسية على قاعدة العقيدة الواحدة ، بل يقر بالتعددية الفكرية والثقافية والمعرفية ، فالحق يمكن لحامله أن يكون مؤمناً أو كافراً ، لأنه وحسب الطباطبائي أيضاً « إن ظهور الاختلاف في العقائد والأداء ضروري بين الأفراد لاختلاف الأفهام » ويعزو الاختلاف « إلى أن المدرك في المعاني ، إنما يدرك بفهم مكتسب من الحياة الاجتماعية التي اختلقناها بفطرتنا الإنسانية والاجتماعية » .

لو أن الباحث تملى عميقاً هذا الحس التاريخي والحضاري الذي تنطوي عليه طروحات الطباطبائي لأغنته عن شواهد كثيرة لا صلة لها بالإسلام إلا كدين يدعو إلى التقوى .

فالحق متعدد ، بتعدد الأفهام ، والأفهام تتعدد بتعدد مكتسباتنا الاجتماعية ، هذه التاريخانية التي تهيكل منظور الطباطبائي ، هي التي تتيح لنا أن ندخل التاريخ الذي أخرجنا الاستعمار منه ، وهي التي تسمح بممكنات التفاعل مع العصر ليس عبر الانتماء إلى المكان ، بل وإلى الزمان ، وتتيح لنا تجاوز نقل منتجات الحداثة أي السلعة ، باتجاه امتلاك الحداثة كمنظور ، كبنية ، كعقل ، ولو أنه (الباحث)

استلهم هذا المنظور لما اضطر إلى فصله الثالث تحت عنوان :

الخيار الديموقراطي ضرورة إجرائية للنهوض الحضاري :

يقول أحمد أمين : نحن الشرقيين نريد أن نمتلك السيارة ، لكن دون امتلاك العقل الكامن وراء صناعتها .

وهذا هو ديدن العقل العربي ، كيف يمكنه امتلاك التكنولوجيا دون امتلاك الشجرة المعرفية والعقلانية الشيطانية التي أنبتتها .

وفق هذه النهاجية (العلم والإيمان) الساداتية ، أو (الله سخر لنا الغرب لخدمتنا) وفق النهاجية الخليجية ، يقوم الأستاذ محمد عبد الجبار بالتنظير لمكنات استيراد الديموقراطية ، كإطار ، كتكنولوجيا ، كسيارة دون الأسس النظرية والفكرية والفلسفية ، التي أصلتها كضرورة اجتماعية تاريخية .

يريدها إطاراً فارغاً ، يمكن توظيفها إجرائياً من قبل الجميع ، حيث يمكن حشو هذا الإطار بأية عقيدة ، « بمثابتها منهجاً وليس عقيدة » (ص ١٤٥) .

ومن هنا يخلص « إلى أن مفهوم الديموقراطية المعاصرة يؤكد على صفة المنهج ، ويبعد الديموقراطية عن شبهة العقيدة » (ص ١٤٧) .

والمقصود بالعقيدة هنا ، هي « العلمانية » ، وهنا يتكشف عن

نموذجه المرجعي (التجربة الإيرانية) ، وذلك من خلال الاعتماد على كتاب محمد خاتمي الرئيس الإيراني ، وهو (مطالعات في الدين والإسلام والعصر) .

حيث يقول خاتمي : « أعتقد جازماً أنه لا تلازم بين الديموقراطية والعلمانية والليبرالية » (ص ١٦٠) .

حقاً إن البحث لم يعتمد على محمد خاتمي فحسب ، بل اعتمد أيضاً على علاّمات ذوي مقامات في تراتبية المؤسسة الدينية الشيعية ، كالشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي يعلن أننا « لسنا ملزمين بها (الديموقراطية) كنظرية وضعية ، أو كاعتقاد فلسفي » (ص ١٦٠) .

ويعتمد على الشيخ محمد حسين فضل الله الذي يرفض صيغة « ولاية الأمة على نفسها » أي أن يكون الشعب هو مصدر الشرعية ، لأن الله والدين هو مصدر الشرعية ، وبذلك نرى أن الشرعية لا تحيل في العقل الإسلامي إلا إلى (الشرع) وإلى « الحاكمية الإلهية » حيث الحكم يختص به الله وحده ، والإمام محمد باقر الصدر ، قال (١٩٧٨) : « إن الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً في النظام الإسلامي » (ص ١٧٨) ، هذا الرأي المجمع عليه ينفي أية إمكانية للمصالحة بين الروحي والزمني ، فلا معنى لأية ديموقراطية لا يكون الشعب فيها مصدر الشرعية ، ومن الواضح أن الرأي الشيعي في هذا

الأمر لا يختلف عن الرأي السني على لسان أبي الأعلى المودودي والسيد قطب في أن « لا حاكمية إلا حاكمية الله » .

واتفاق الطرفين على « الحاكمية الإلهية ، ورفض الشرعية المدنية » أمر يؤكد صعوبة ـ إن لم نقل استحالة ـ البحث عن تسويات ، كالتي يقوم بها الباحث ـ لدوافع نبيلة ـ بين الإسلام والديموقراطية ، بل إن هذا الإجماع الفقهي الإسلامي بشقيه ، تجعل من جزم الرئيس خاتمي « أن لا تلازم بين الديموقراطية والعلمانية والليبرالية » فتوى خاصة تفسر استنارته ، وما يدور من الحديث حول نزعته الإصلاحية ، بينما التجربة التاريخية تجزم بهذا التلازم .

مما يؤسف له أن الخطاب الإسلامي حتى المستنير منه كخطاب الرئيس خاتمي ، وخطاب الباحث الذي يستند إلى مرجعيته يصر على اعتبار العلمانية تنكراً للدين ورفضاً لدوره في الحياة الاجتماعية ، يقول الباحث : « فليس يعقل أن نقدم لهذه المجتمعات (الإسلامية) مشاريع حضارية علمانية تتنكر للدين عامة والإسلام خاصة ، لأن النتيجة سوف لن تكون فقط فشلاً للمشروع ، وإنما ستؤدي إلى زج المجتمع في صراعات وتوترات لها أول ولكن لا يعلم إن كان لها آخر » (ص ١٣٢) .

في حين أن العلمانيين لا يفتؤون يكررون ويعيدون أن العلمانية هي دعوة إلى الفصل بين الدين والسلطة ، الدين والدولة ، وليس فصل الدين عن المجتمع والشعب ، وتنكراً للدين عامة ، ولا نعرف لماذا يشدد الباحث على أن العلمانية تنكّر « للإسلام خاصة » (ص ١٣٢) ، ولا يدري المرء أين مارست العلمانية هذا التنكر للإسلام خاصة . ليس في العالم الإسلامي بلد يرفع العلمانية إلى مستوى تشريعها دستورياً سوى تركيا ، التي يسميها الباحث بالدكتاتورية والاستبداد ، بينما يقدم التجربة الإيرانية من خلال الاستشهاد بآراء رئيسها بوصفها الأفق الديموقراطي والحضاري ، وهذا ما كنا لفتنا الانتباه إليه ، في أن الكاتب وهو يعرض آراء الفقهاء والمشايخ والأئمة ، أراد أن يسرب آراء الرئيس خاتمي ، وما دام الرئيس خاتمي يقود البلاد ، فإن آراءه تتمتع بسلطة لا تتمتع بها آراء شمس الدين أو فضل الله ، مما يعني أن التجربة الإيرانية هي النموذج ، ما دامت تجتمع في شخصية خاتمي حجة السلطة ، التي هي بالضرورة سلطة الحجة ، أو أن الرجل ما دام يقود ، فإنه قادر على ممارسة ما يفكر به ، ومن هنا فإن الباحث يمرر لنا مرجعيته السياسية في نموذج الثورة الإيرانية .

إن خطاب الباحث يقودنا حكماً للمقارنة بين النموذجين الإيراني الإسلامي والتركي العلماني .

قبل مقاربتنا لهذه المقارنة ، لا بد من التنويه ، إلى أننا نحمل كل مشاعر التقدير لإيران التي كسبناها نحن العرب إلى جانب قضايانا ، على العكس تماماً من تركيا التي تدير ظهرها للمسلمين والعرب بهوس قبولها في النادي الغربي ، بل ولا تتردد أن تطلق التهديدات تجاه جيرانها ، مدعومة ومؤيدة من أمريكا وإسرائيل ، لكن تعاطفنا الوطني والقومي مع إيران وإدانتنا الوطنية والقومية للدور التركي ، لا يحولان بيننا وبين الرؤية المعرفية العقلانية للحقيقة ، التي هي أولى بالاهتمام والتدبر من المشاعر والعواطف ، فصراعنا الكينوني مع إسرائيل لا يمنعنا من الإقرار بتفوق « كمشة اليد » هذه على كل هذا الامتداد السديمي الإسلامي والعربي الملياري سكانياً والصفر بشرياً .

نبدأ بالتساؤل الأول حول عداء العلمانية للإسلام خاصة ، هل تمكنت العلمانية التركية من القضاء على الإسلام في ضمير المجتمع ووجدانه ، بل حتى في وعيه ، حيث النموذج العلماني الحديث (نسبياً) والذي يتطلب جدلياً التلازم مع ديموقراطية نسبية بنسبية علمانية واستبدادية مجتمع ونظام متخلف بالأصل ، أو أنّ هذه العلمانية النسبية والديموقراطية النسبية أتاحت الإمكانية التاريخية لأرقى حركة إسلامية وأكثرها حداثة في العالم الإسلامي ، بل إن العلمانية والديموقراطية ـ نؤكد دائماً على نسبيتها ـ هي التي أتاحت لزعيم

حـزب إسـلامي أن يشكل وزارة (أربكان) ، بغض النظر عن الفترة التي قضاهـا ، وعن الإمكانيـات التي تتيحهـا لعبـة الـديموقراطيـة على إقصائه ، لكن ذلك تم في كل الظروف بشكل سلمي ، دون اعتقـالات وانقلابات ودمـاء وحروب أهليـة ، كما يحـدث في المجتمعـات الإسلاميـة ذات الزركشـة العلمـانيـة الخـارجيـة ، والحشـوة الـدينيـة التقليـديـة الداخلية .

هل الديموقراطية الإسلامية في إيران وفي ظل حتى العمامة الأكثر شفافية واستنارة (خـاتمي) تتيح أن يعلن حزب علمـاني عن نفسـه ، دون القول أن يخوض معركة انتخابية ، ودون الذهاب بعيداً بإمكانيـة أن يكون له فرص !!؟

إن المعركة بين التيارين في إيران ، هي معركـة سيـاسيـة تمليهـا مصالح ومكتسبات بين نموذجين للتطور الاجتماعي ، لكنهما محكومـان بسقف معرفي واحد ، وبمرجعية نظرية وثقافية واحدة ، وهـذا وحـده كاف ليكشف عن خلبية التعددية ، إذا لم تمس تعـدديـة العقل ذاتـه ، ابستميـاً وفلسفيـاً وفكريـاً في مجتمع من أعرق المجتمعـات البشريـة في إنتاجه الفكري والثقافي ما قبل الإسلام وما بعده .

أيـة حـوارات فكريـة هـذه التي تصـل حـداً من الإسفـاف في البرلمان الإيراني ؟! أن يصوت على إقامة جامعات للرجال وجامعـات

للإناث ، وينال هذا الاقتراح الأغلبية من المستنيرين والمحافظين معاً ، ويؤجل التنفيذ لأسباب مالية ، لكن الإخوان الأفغان حلوا الأمر جذرياً على طريقتهم الثورية فأعدموا عقول النساء (ناقصات العقل والدين) وأقعدن في منازلهن في خدمة رجالهن البواسل ، الذين يخوضون أغرب معركة في التاريخ ، حيث المجتمع لا يضم مواطنين ، وإنما يضم محاربين يجاهدون طوال يومهم ضد مجتمعيتهم ، وضد مواطنيتهم ، وضد ذاتهم ، ولا نعرف متى يعملون وينتجون لإطعام أنفسهم وظعائنهم وذراريهم !؟

بل ويتم التداول اليوم أن هناك اقتراحاً سيناقشه البرلمان الإيراني وهو الفصل بين مقابر الذكور ومقابر الإناث ؟!

منذ قرن كان الكواكبي يحذر من التحالف التاريخي بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني ، ويدعو إلى تحرير الدين من الاستبدادين ، وذلك عبر الفصل بين السلطتين . ومنذ ثلاثة أرباع القرن يبرهن علي عبد الرازق أن الخلافة ونظام الحكم في الإسلام هو نظام مدني ، وكان طه حسين لا يكل عن ترداد أن العلمانية ليست معاداة للدين ، بل هي تحرير له ، أي تحرير لرجال الدين من استخدامهم الذرائعي في خدمة أغراض وأهداف السلطة ، كما كان يستقرئ في التاريخ الإسلامي منذ تفسير فقهاء السلطان لآية « ليلة

القدر خير من ألف شهر » بأن الألف شهر هي فترة الحكم التي سيحكمها بنو أمية بعد النبي ، أي أن حكم بني أمية منصوص عليه في القرآن المدون في اللوح المحفوظ ، نقول : إن طه حسين الذي أوتي النجدين ، نجد الثقافة العربية والإسلامية ، ونجد الثقافة الكونية ، كان يعي أي دور بائس لحق بالإسلام من خلال علاقته بالسياسة ، حتى أن الأئمة الأوائل (مالك ، أبو حنيفة .. إلخ) ضربوا لأنهم رفضوا منصب القضاء عند الحكام ، وذلك لإدراكهم أن الحاكم يريد تلويث نزاهتهم باستخدامهم .

هكذا كان طه حسين يريد أن يؤسس لنسقين ، لكل منهما خطابه ، مفاهيمه ، وظيفته ، دون أن يطغى الواحد على الآخر ، نسق للعلم ونسق للإيمان ، نسق للسلطة ونسق للمعرفة ، انطلاقاً من خبرته العميقة في التراث الإسلامي ، الذي طالما أخضع المعرفة لصالح السلطة ، بما فيها التلاعب بالقرآن الكريم ، فلا بد من إنقاذ الإيمان والعرفان الروحي من السلطة الزمانية المستبدة حتى اليوم .

يكفينا مثال واحد راهن ، وهو موقف رجال الدين من حرب الخليج الأولى والثانية ، فكل طرف يفتي لسلطته . فهم لسلطاتهم مذعنون ، ولرضاهم طالبون ، وبما يخلعونه عليهم فائزون .

والبعد الآخر الذي كان يستند إليه طه حسين في أن العلمانية ليست ضد الدين ، ما عاشه وخبره ولمسه في الغرب ، فإن العلمانية الفرنسية المتطرفة منذ الثورة الفرنسية التي أرادت أن تحول « هيكل الرب » إلى « هيكل العقل » لم تمح الإيمان بالمسيحية ، بل منحته بعداً حضارياً عنوانه (التسامح والتساوي والإخاء) ، ولذا فمنذ الثورة الفرنسية غدا دم الفرنسي على الفرنسي حراماً ، وذلك بسبب تحييد الدين عن السلطة ، وعلى هذا فإن المجتمع الفرنسي منذ الثورة حتى اليوم لم يهدر نقطة دم في صراعاته السياسية ، بعد تقويض سلطة المطلق وانتصار سلطة النسبية ، النسبية على مستوى العقل ، الدين ، الدولة ، والحقيقة المطلقة الوحيدة الباقية هي على حد تعبير هيغل « الصيرورة » . ومن هنا فإن الإيمان المسيحي بسبب التراكم العقلاني والعلمي والتجريبي لم يعد يصطدم بالحقائق العلمية ، فالمسيحي الأوربي لا يجد تعارضاً بين قناعته بالداروينية وبين إيمانه الديني وتردده على الكنيسة ، بل إن كل هذه الإنجازات والثورات التقنية والمعلوماتية في القرن العشرين ، لم تغلق باب الكنائس التي لا يزال الناس يرتادونها إيماناً واحتساباً ، هذه العلمانية كانت الأساس النظري المعرفي والفلسفي للديموقراطية ، فالديموقراطية لا تتعايش إلا مع (النسبي والصيروري) أما مجتمعات المطلق ، والميث ، والفرقة الوحيدة الناجية من ثلاث وسبعين فرقة ، لا يمكن للديموقراطية فيها

إلا وأن تكون على النمط الجزائري أو الأفغاني ، أو في أرقى حالاته المثال الإيراني ، الذي يُغتال مفكروه وكتابه بشكل متواصل لأنهم لا ينصاعون إلى مطلقاته الثيوقراطية والميثية .

إن عقل المطلقات ، هو عقل مضاد جوهرياً للديموقراطية ، لأن الديموقراطية تقر بالتعدد والنسبية ، والتوازن بين قوى المجتمع ، واحترام حقوق التعبير والتفكير ، بينما التفكير الإطلاقي يجعل من التضحية بالنسبي اقتراباً من الكمال الرباني ، مسلكاً ربانياً للوصول إلى الله ، ولذا لا يتردد العلامة (محمود محمد شاكر) محقق عشرات الكتب والأستاذ الجامعي العريق ، والمشرف على عشرات أطروحات الدكتوراه ، أن يعبر عن انتشائه بالقتل والذبح لمن يختلف معه في مسألة الإعجاز القرآني ، وذلك في مقدمته لكتاب مالك بن نبي (الظاهرة القرآنية) فيحدثنا عن الجعد بن درهم الذي يرى غير رأي شاكر في مسألة الإعجاز ، فيعبر بتهكم مضمر بالتلذذ والنشوة قائلاً : « فضحى به خالد بن عبد الله القسري في عيد الأضحى ، في نحو سنة ١٢٤هـ » (ص٤٢) . هكذا يغدو الآخر المختلف والمغاير بالنسبة للعقل الفقهي المشيخي الآياتي ، حتى ولو كان علامة مدنياً ، بمثابته قرباناً يضحى به في عيد الأضحى كعجل أو خروف !!؟ ولا نظن أن البلطات والسيوف والسكاكين ، وحز الرقاب ، وذبح الأبناء أمام الآباء ، والأطفال أمام الأمهات في الجزائر ، تستند في مرجعيتها

الفكرية والشرعية إلى « آيات شيطانية » بل إلى آيات تنتزع من سياقاتها الربانية لاضفاء المشروعية على حقوقهم في ذبح عباد الله !

وفي سياق المقارنة بين النموذجين (الإيراني-التركي) كنا قد أسلفنا في هامش بحثنا إلى بعض الإحصاءات يسوقها محمد حسين هيكل ، تشير هذه الإحصاءات إلى أن الصادرات التركية وهي غير نفطية ، تعادل خمسة أضعاف صادرات إيران غير النفطية ، ويعلل بعض الاقتصاديين أن هذا التدهور الاقتصادي اللاحق بالاقتصاد الإيراني ، إنما يعبر عن الارتكاس الذي عاشه الاقتصاد الإيراني مع الثورة الإسلامية التي انتقلت به باسم الاقتصاد الإسلامي ، من الرأسمالية التقنية الحديثة ممثلة بـ (التكنوقراط) إلى رأسمالية تقليدية ممثلة بـ (رأسمالية البازار) . أي الانتقال على المستوى الاقتصادي الاجتماعي والسياسي من نموذج (التقني) إلى نموذج (الشيخ) وفق التصنيفات المجازية لعبد الله العروي .

وهي بالمعادل النظري ارتكاس نموذج التحديث الثقافي الذي يتيح للعلمانية إمكانيات التفتح ليس على المستوى اللاييكي (العالماني) نسبة إلى العالم فحسب ، بل على المستوى المعرفي (العلمي) نسبة إلى العلم ، لأن العلم يستدعي على مستوى المنظومة المعرفية موضوعه متمثلاً في العالم ، والعالم يستدعي كموضوع أدوات

معرفية ووسائل سبر وكشف وتحليل واستقراء عناصر تنتمي إلى النسق الوضعي ذاته وهو (العلم) ، فالعالم يستدعي العلم ، وما بعد العالم (الغيب) يستدعي الدين ، اللاهوت للولوج في برزخه ، وبالعكس أيضاً فالعلم يستدعي العالم كموضوع للبحث ، والدين يستدعي الغيب ، والمثل الأعلى المتعالي ، القيم التي تسير بشكل متناظر مع الوجود لاهوتياً وبشكل جدلي تاريخياً .

هذا التشارط النظري معرفياً بين الديموقراطية والعلمانية ، والتلازم التاريخي بينهما بوصفهما وجهي الثورة القومية عالمياً ، العلمانية بوصفها أداة الدمج القومي (الأمّوي) الذي ينتقل بالأمة من شتات سديمها الأقوامي والطائفي والعشائري ، ورابطة الدم ، إلى رابطة المواطنة ، والاندماج سوسيولوجياً عبر التمايزات القائمة على روابط الطبقة ، الفئة ، الشريحة ، بذلك يتحدث العقل وينتقل من المطلق إلى النسبي ، ومن دون هذه العملية التحديثية للعقل وللمجتمع وروابطه وأشكال تنضده السوسيولوجي الذي يتجاوز الطائفي ، وانتقال الفرد من مرحلة (الرع) إلى (المواطن) ومن (الرعية) إلى (الأمة) لا يمكن للديموقراطية إلا أن تكون ديموقراطية السادة في تخيير العبيد حول الوسيلة التي يفضلون أن يُلتَهموا بها (سلقاً أم شوياً) ، ولا يمكن إلا وأن تكون ديموقراطية الأغلبية الدينية التي تمزق وحدة المجتمع إلى طوائف ، حيث الأكثرية تصبح أكثرية

طائفية ، أو أقوامية ، أو قبائلية وعشائرية ، حيث يتوج انتصار ديموقراطية كهذه بالذبائح ، ذبح الخراف في البداية فرحاً ، والتذابح البشري ، المللي والنحلي أيضاً باسم الحقيقة المطلقة ، وباسم المقدس ، بل والثارات التاريخية ، حيث تبدأ عملية التآكل الاجتماعي ، والانتحار الجماعي ، ليشاع فضاء طقسي موشى بدم المجتمع ، الذي يغدو مجتمع قرابين لا مجتمع مواطنين .

وأخيراً ، إن الإسلام ليس بناء خزفياً يتقوض أمام هذه الأطروحة أو تلك النظرية أو ذاك المذهب ، ﴿ نحنُ نزلنا الذِّكر وإنا لَهُ لحافظون ﴾ فها هو الإسلام بعد أربعة عشر قرناً ، يسكن ضمير الناس وأفئدتهم ، رغم ما تعرض له من داخله من ملل ونحل ، ومذاهب وعقائد ، وتيارات عرفانية ، وغنوصية وباطنية تقول بالتقمص والحلول ، وتيارات إلحادية ، كلامية وفلسفية ، وأحزاب وجماعات سياسية ، وعليه فالإسلام قادر على أن يكون مشروعاً حضارياً بفضل هذا الخصب الداخلي ، التاريخي والثقافي والسياسي ، وليس مَذْهَبَته وفق نموذج عقائدي متعالٍ ، ليجعل من نفسه معياراً للحقيقة ، فهو موجود في ضمير الجميع ، ويشكل عنصراً إيمانياً جوهرياً في عصب الهوية الثقافية الوطنية والقومية لكل الأمم التي تنتمي إلى حوزته .

وعلى هذا فإنه لا معنى لهذه الصفقات والتسويات بين الإسلام كنسق ديني عقيدي إيماني ، وبين التيارات العصرية كأنساق تحيل إلى الزماني والتاريخي والمنطقي والبرهاني الوضعي .

إن ادعاء التبييء ، تلك المقولة التي تبناها الباحث (عبد الجبار) عن محمد عابد الجابري ، أصبحت هي المقولة النموذجية ليس للجابري فحسب ، بل ولكل المداجين لأصحاب نظرية صلاح حال الأمة اليوم بما صلح به أولها ، عبر استخدام أحدث المناهج تقنياً في إضفاء المشروعية على تأخر الأمة ، الذين يرون فيه خصوصيتها ، فتارة يريدون تبييء الديموقراطية ، وتارة العقلانية ، وتارة الماركسية ، وتارة البنيوية ، وتارة التفكيكية ، من خلال نزعة حداثوية مترثنة .

لكنهم يجمعون جميعاً على لفظ العلمنة ، ممالأة للنفوذ السلفوي ، في حين أن كل تجارب الديموقراطية في العالم تثبت لنا أن العلمنة كانت سابقة عليها ، وأن تحديث وتنوير وعقلنة وعلمنة النخب القائدة لعملية التحديث ، في الغرب والشرق كانت لها الأولوية ، ونحن لن نتحدث هنا عن التجارب الأوربية فحسب ، بل عن التجارب الشرقية اليابانية والصينية وحتى الفيتنامية ، وهذه الشعوب لا تقل عراقة تراثية ودينية عنا خاصة (الصين) . ما كان للفيتناميين أن يحققوا انتصاراتهم الأسطورية ، وأن يحققوا الوحدة ـ التي غدت يوتوبيا فانتازية بالنسبة لنا نحن العرب ـ لولا تحديث النخبة القومية

وعلمنتها بالتوازي مع الحركة القومية الصينية (تجربة صن يات صن) في بدايات القرن العشرين ، بحيث غدا من الممكن تعميق الديموقراطية في الصين والفيتنام ـ لولا ظروف الحصار ـ أكثر من أي بلد عربي أو مسلم ، وبالتوازي مع التجربة اليابانية التي أتيح لها الانفلات من الحصار بعد الحرب الثانية . بل ربما أمكن القول إن العلمنة ممكنة في المجتمع الإسلامي أكثر من غيره من المجتمعات ذات الديانات المختلفة ، لا لأنه ليس في الإسلام كنيسة على حد تعبير طه حسين ، أي كنيسة ذات مصالح طبقية ، تجعل من نفسها مالك الحقيقة ، وهي تتنضد تراتبياً في درجة معرفة النص المقدس ، كتراتبية المجتمع الطبقي ومصالح فئاته ليس لهذا السبب فحسب ، بل لأن الإسلام دين الفطرة ، ليس بحاجة إلى شيوخ وفقهاء وآيات محتكرين لتفسير القرآن ، فكل مسلم تنطبق عليه شروط القراءة من معرفة اللغة العربية ، وقواعدها ، ومجازاتها يستطيع أن يدخل في حوار مباشر مع كتاب الله وفق حكم الإمام (محمد عبده) . إنه دين الفطرة المؤسس على هذه القاعدة الحضارية « استفتِ قلبك » ، وممكنات العلمنة في إطار المشروع الحضاري الإسلامي ، لا يتأتى من عدم وجود كنيسة فحسب كما أسلفنا ، بل إن الحضارة الإسلامية شهدت تجرؤاً على المقدسات وتسامحاً من خلال (الكندي ، الرازي ، ابن الراوندي) ما يجعل هذه الحضارة سباقة على الحضارة الأوربية في تقديم نماذج

التنوير الممثلين بأصحاب الموسوعة الفرنسية (هولباخ ، مونتسكيو ، هلفسيوس ، جان جاك روسو ، ديدرو ، فولتير... إلخ) ، ولن نتحدث عن ابن رشد الذي تتكشف في لحظته الدلالة المجازية سقوط الحضارة الإسلامية عندما نبذناه وتلقفه الغرب كمؤشر على نهوضه كما أسلفنا .

بل إن الحضارة الإسلامية عرفت مذهباً عقلانياً يمكن أن يؤسس لعلمانية مبيأة كما يتلهف التراثيون المحدثنون ، وهو المذهب الممثل بتيار الاعتزال ، حيث يمكن لهذا التيار أن يبطّن العقل الإسلامي بالتاريخانية ، ومن ثم بالوضعية ، مما يؤهل هذا العقل للعلمنة بمعناها (العالماني والعلمي) ، وبالتالي نكون بذلك قد استنبتنا علمانية جوانية يؤسس لها (واصل بن عطاء ، والجاحظ العظيم ، والنظام) ...إلخ ، ويمكن تلوينها وجدانياً وروحياً بأطياف الصوفية الفلسفية مع البسطامي والحلاج ومحيي الدين ابن عربي .. إلخ .

ربما أمكن ذلك لأن يكون مدخلاً مناسباً للديموقراطية على اعتبار أن الديموقراطية مستحيلة بلا العلمنة ، عقلاً وتجربة تاريخية ، العلمنة لا لإبعاد الناس والمجتمع عن الدين ، بل لإبعاد الدين كمقدس عن استخدامه الذرائعي المدنس ، من قبل سلطات إسلامية ظلت عبر التاريخ ، لا تؤمن سوى بقدسية وثنيتها السلطوية ، باستثناء لحظة نيزكية خاطفة في ظلام العصور ممثلة بأخلاقية عدد من الخلفاء الراشدين .



العلمانيون العرب ومسألة الديمقراطية

محاولة ركوب الموجة الديمقراطية ؛ للترويج للعلمانية وإبعاد الإسلام عن الحياة السياسية

تعقيب : محمد عبد الجبار

يخوض الزميل الباحث الدكتور عبد الرزاق عيد جولة جديدة في معركة قديمة ؛ لتسويغ العلمانية والدعوة إليها بدعوى اشتراطها للديمقراطية ، بعد فترة الانحسار التي مرت وما زالت تمر بها في المجتمعات العربية والإسلامية ، وهي معركة يشترك فيها الكثير من العلمانيين العرب ، أملاً في أن تكون الموجة الديمقراطية الراهنة جسراً يمكن عبور العلمانية من خلاله وإحياؤها في هذه المجتمعات .

وتقوم أطروحة الدكتور عيد على فرضية تقول : إنه لا سبيل لتجاوز بنية مجتمع الملة العضواني الرعوي إلى مجتمع الأمة المدني المواطني ، وتجاوز الدولة العصبوية إلى دولة الأمة ، إلا بنسف الأسس الاجتماعية والسياسية والثقافية لحالة التكسير الاجتماعي باتجاه عملية دمج أموي قومي لا يمكن أن تتحقق إلا عبر تلازم الديمقراطية

والعلمانية ، بوصف العلمانية هي الأساس الفلسفي المعرفي للديمقراطية .

وليس لنا كثير من الكلام في مسألة إعادة الأمة على أسس جديدة تتجاوز الكثير من الأطر والبنيات التي أفرزتها عصور التخلف والظلام السابقة ، وهذا محل اتفاق بين الكثير من الإسلاميين وغيرهم من حيث المبدأ ، ولكن الكلام يتحور في فرضيات إرادية طرحها الباحث الفاضل ، يمكن تكثيفها باثنتين هما :

أولاً : اشتراط هذا البناء الجديد التلازم بين الديمقراطية والعلمانية ، فلا يمكن طبقاً لهذه الفرضية مثلاً أن يعاد بناء الأمة على أساس المشروع الحضاري الإسلامي المنسجم مع الآليات الديمقراطية ، دون العودة إلى حكاية الربط بين الديمقراطية من جهة ، وكل من العلمانية والرأسمالية من جهة ثانية .

ثانياً : عدّ العلمانية هي الأساس الفلسفي المعرفي للديمقراطية .

وفي سياق البرهنة على الفرضيتين لم يحاول الباحث تجذير معنى متفق عليه للعلمانية يمكن اتخاذه منطلقاً للنقاش ، لأن الحديث حول أي من الفرضيتين يبقى معلقاً في الهواء ما لم نحرر أولاً موضوع النزاع ، كما يقول الأصوليون ، وموضوع النزاع ، كما هو معلوم هو العلمانية .

ويتجنب العلمانيون العرب في معركتهم هذه إعطاء تعريف واضح ومحدد للعلمانية ، والتقليل من مركزية مفهومها الشائع القائل بفصل الدين عن الدولة أو السياسة ، كما أنهم يتجنبون تحديد المقصود بالدين حين يتحدثون عن موقف العلمانية منه ، رغم أن مصداقه في حالتنا هو الإسلام ، ذلك أن جوهر العلمانية هو فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ، ولما كان العلمانيون يدركون أن الإسلام يفتقر إلى السلطة الدينية ، ولا يدعو أصلاً إلى إقامة ما يوصف بأنه دولة دينية ـ إذ هي سلطة واحدة ، وهي سلطة الأمة ، في دولة بشرية أرضية ، سواء كانت تطبق الإسلام أم لا ـ فإنهم يتجنبون تحديد المقصود بالدين المراد فصله عن السياسة .

وبما أن الدعوة العلمانية العربية تنشط في بلدان عربية إسلامية لا بوذية أو مسيحية ، مثلاً ، فيكون المقصود بالدين هو الإسلام ، ويكون المقصود النهائي هو إبعاد الإسلام عن السلطة ، أو الحياة السياسية بمفهومها العام والواسع .

وهذا لا يعني إبعاد السلطة عن التدخل في شؤون الإسلام ، فقد أجاز العلمانيون العرب لسلطاتهم السياسية التدخل في الشؤون الدينية البحتة (تدخل الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر في شؤون الأزهر ، وهو مؤسسة دينية بحتة . وإعلان الرئيس العراقي صدام

حسين ، وهو علماني قح ، أكد رفضه أكثر من مرة لتدخل الدين في شؤون السلطة ، للحملة الإيمانية الكبرى) مقابل حظر تدخل الناس في شؤون السلطة على أساس الإسلام .

ويلاحظ الدكتور يوسف القرضاوي ـ عن حق ـ أن العلمانيين العرب حريصون ـ كل الحرص ـ على إبعاد الإسلام من قاموسهم ما استطاعوا ، واستخدام كلمة الدين ، وذلك لتثبيت المعنى الدخيل المستورد ، وهو التفريق الجازم بين ما هو دين ، وما ليس بدين ، من شؤون الحياة المختلفة[1] .

هذا غرض أول ، والغرض الثاني هو تجنب إثارة الجماهير الواسعة التي استعادت إيمانها وتمسكها بالإسلام على أنّه خيارها الحضاري وعنوان أصالتها ، ومضمون هويتها التاريخية .

في المقابل يشن العلمانيون العرب حملة هجومية عنوانها (العلمانية شرط للديمقراطية) ، ومضمونها : أنه لا يمكن إقامة الديمقراطية في العالم العربي ـ وقد أصبحت مطلباً شعبياً ـ من دون العلمانية ، أي : إبعاد الدين (أي دين ؟) عن العملية الديمقراطية ذاتها .

وإذا كان اشتراط العلمانية للديمقراطية هو محاولة لتسويق

(١) الدكتور يوسف القرضاوي ، الإسلام والعلمانية ٧ ـ ٨ .

العلمانية بركوب موجة الديمقراطيـة ، فـإن الهروب المزدوج (الهروب من تحديد معنى العلمانية ، والهروب من تحـديـد الـدين المقصود) هو موقف استتـاري يستهـدف تغطيـة الأزمـة الثـلاثيـة التي يعـاني منهـا العلمانيون العرب ، وهي :

أولاً : انحسـار الـدعـوة إلى العلمـانيـة في العـالم العربي في العقـود الأخيرة .

وكان هذا الانحسار سبباً في شعور الكثير من العلمانيين بـالغضب والأسى ، بـل إنّ بعضهم كاد يعـدّ ذلـك نـوعـاً من الردة ، كما وصفهـا الكاتب العلماني كمال عبـد اللطيف الـذي سجل بشيء من الحسرة ، في عـام (١٩٨٧) ، إن هنـاك نوعـاً من « السكـوت المضروب على مبـدأ العلمنـة ، ومفهـوم العلمـانيـة (فصـل السلطـة الـدينيـة عن السلطـة السياسية » ، على الرغم من أن العلمانية كما يقول : « ثابت مركزي من ثوابت العمل والممارسة الديمقراطية ، ولا يجوز إغفاله أو السكوت عنـه بأي حال من الأحوال »[١] ، وقد اعترف بهـذا التراجع أيضـاً البـاحث عادل ضـاهر بقولـه : « إن العلمـانيـة في حـالـة تراجع كبير في العـالم العربي اليوم ، والقـوى العلمـانيـة يتقلص ويتهمش دورهـا وتـأثيرهـا الفاعل على الأحداث باطراد متزايد في مقابل الانتعـاش الكبير الـذي

(١) كمال عبد اللطيف ، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي ، مجلـة الوحـدة ، العدد ٣١ ـ ٣٢ ، نيسان/أيار ١٩٨٧ ، ٦١ .

نشهده للحركات الإسلامية المسيسة للدين ، في انتشارها الواسع بين شرائح اجتماعية وطبقية متعددة »[١] .

ثانياً : فشل الأنظمة العلمانية ـ ومنها الأنظمة الماركسية حتى النخاع ، أقاموها في بعض الأقطار العربية ـ في إقامة الديمقراطية ، بل في مواجهة كل التحديات الحضارية التي واجهتها ، فاليوم يخضع العالم العربي والكثير من أقطار العالم الإسلامي ، لأنظمة علمانية كان بعضها ماركسياً ، وبعضها الآخر قومياً ، والكثير منها مجرد أنظمة قطرية تتمركز في الفرد الحاكم ، ولكن الجامع المشترك بين هذه الأنظمة هو أنها جميعاً أنظمة دكتاتورية بهذا الشكل أو ذاك ، أو على الأقل لا يمكن عدها أنظمة ديمقراطية .

لقد وصلت الدولة القطرية إلى قمة أزمتها تحت قيادة العلمانيين العرب ، على أنقاض تفتت الدولة العثمانية الإسلامية . وكانت ذروة هذه الأزمة ـ كما يقر الآن العديد منهم ـ تتمثل في التناقض بين الأنظمة العلمانية والهوية الثقافية الإسلامية للمجتمعات التي تولوا الحكم فيها من جهة ، وبلوغ الدولة القطرية ذروة الاستبداد والدكتاتورية رغم علمانيتها من جهة ثانية . لقد عجز العلمانيون العرب عن إقامة الديمقراطية حين استلموا السلطة في بلدانهم ، وهذا سبب أساسي من أسباب تراجع العلمانية وانحسارها في العالم العربي .

(١) عادل ضاهر ، الأسس الفلسفية للعلمانية ، ص ٥ .

ثالثاً : تقدم الدعوة إلى الديمقراطية ، بمعزل عن العلمانية ، في العالم العربي والإسلامي ، إثر انهيار المعسكر الاشتراكي ، هذا على الرغم من انتشار الصحوة الإسلامية وتقدمها .

وهذا يعني أن الجماهير تدرك بحسها الفطري والتاريخي ، عدم وجود تنافٍ بين الإسلام خياراً حضارياً ، وبين الديمقراطية آلياتٍ للحكم ، تحل مشكلة الشرعية السياسية ، وتحول دون قيام الحكم الدكتاتوري والاستبدادي . وقد تمثل هذا في تبني ، بل ممارسة شرائح واسعة من المجتمعات العربية والإسلامية ـ منها قوى إسلامية فاعلة ، بل إسلامية حاكمة ـ للآليات الديمقراطية ، كما فعلت الحركة الإسلامية في تونس (اضطهدها النظام العلماني) ، وفي الجزائر (انقلب عليها الجيش العلماني ، وصادر نتائج صناديق الاقتراع الديمقراطية) ، وفي تركيا (حاربها النظام العلماني) . ويذكر في هذا الصدد أن العلمانيين العرب تجاهلوا هذا ، ولم يرفعوا صوت التضامن مع الإسلاميين الديمقراطيين في هذه البلدان ، بل إن بعضهم حرض الجيش التركي على ضرب الحركة الإسلامية ؛ لصيانة مبادئ الكمالية في تركيا .

ويعترف الباحث بظهور ما يسميه « المعارضة الإسلامية الوحيدة المدنية (؟) القابلة للتعايش والحوار ، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع ، والقبول بالتعددية وتداول السلطة في تركيا » ، لكنه

لا يذكر شيئاً عن موقف العلمانيين منها حين وصلت هي إلى الحكم ، وكيف أخذوا يحرضون الجيش ضدها بحجة حماية علمانية تركيا ، حتى أسقطوها بانقلاب مستتر ضرب كل قواعد اللعبة الديمقراطية .

أما في إيران فقد أعلن رئيسها المعمم على الأشهاد إيمانه بالديمقراطية قبل وبعد وصوله إلى منصب الرئاسة في الجمهورية الإسلامية ، وكان هذا التقدم في الدعوة إلى الديمقراطية ، بمعزل عن العلمانية التي تراجعت ، ولفها السكوت والنسيان ، دليلاً عملياً على غياب علاقة مفهومية وضرورية بين الديمقراطية المتقدمة والعلمانية المهملة .

وبدل أن يعمل العلمانيون على إيجاد محاولة ترسم حلاً للأزمة العامة التي تمر بها الأمة ، عن طريق العمل على حل أزمة الشرعية السياسية من جهة ، وقضية التوافق مع الهوية الثقافية للمجتمعات العربية من جهة ثانية ، راحوا يعقدون الأزمة ويسدون باب حلها بطرحهم العلمانية شرطاً للديمقراطية .

وعلى قاعدة الهجوم أفضل وسائل الدفاع ، يحاول العلمانيون العرب شن هجوم جديد يقوم على استراتيجية الربط الشرطي بين الديمقراطية والعلمانية ، ويحاول هذا الهجوم ركوب الموجة الديمقراطية التي تعم العالم ، واتخاذها جسراً لتنشيط الدعوة إلى العلمانية ، بمعنى

محدد هو إبعاد الإسلام (تحت عنوان دين) عن العملية السياسية (تحت شعار فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية) لسبب في غاية الوضوح ؛ هو أن دخول الجماهير الشعبية الساحة السياسية على أساس الإسلام ، سوف يؤدي إلى اكتساح غير الإسلاميين أو تهميش دورهم ، بعد أن بلغ الوعي الحضاري للإسلام لدى هذه الجماهير درجة أخذ يتحول معها إلى قوة مادية كبيرة قادرة على تغيير التاريخ ، إذا شئنا استخدام تعابير (ماوتسي تونغ) الكلاسيكية ، وكأن الدعوة إلى اشتراط العلمانية في الديمقراطية تتضمن معنى إبعاد الإسلاميين عن الديمقراطية ، أو إبعادهم عن العملية السياسية .

وبتعبير أدق تقضي هذه الشرطية الإرادية المفتعلة على المجتمعات الإسلامية التي تشهد صحوة إسلامية صاعدة ، أن تتخلى عن التزامها الديني الإسلامي في المجال السياسي ، إذا أرادت أن تنعم بمكاسب الديمقراطية ؛ لأنه لا يمكن إقامة الديمقراطية إذا كان الدين ، أي الإسلام ، حاضراً في الحياة السياسية لهذه المجتمعات .

وتتعمد هذه الدعوة الشرطية تناسي الحقائق التالية :

الحقيقة الأولى ، أن هذا الشرط إذا صح فهو شرط تاريخي موضوعي ، وليس مفهومياً . فقد يستطيع الباحث أن يلاحظ أنّ الديمقراطية نشأت في المجتمعات الغربية الحديثة في وقت وزمان

واحد ، مع نشوء العلمانية ، إلا أن هذا الاتفاق في الزمان والمكان لم يستدعِ تلازماً مفهومياً بين الديمقراطية والعلمانية ، وتتغافل الدعوة إلى الديمقراطية المشروطة بالعلمانية حقيقة أن ارتباط سمات معينة بمفهوم معين في ظل ظروف تاريخية أو ثقافية معينة ، لا يعني أن هذه السمات هي سمات أساسية أو ضرورية للمفهوم .

إن البحث هنا يجب أن ينصب على ما يمكن عده النواة السيمانتية الجوهرية لمفهوم الديمقراطية ، وننظر إن كانت تستلزم العلمانية شرطاً ، وهنا أستعير من عادل ضاهر تعريفه للنواة السيمانتية الجوهرية حيث يقول : « إنها تلك السمات الأبسط للمفهوم ذات الأسبقية المنطقية على كل سماته الأخرى » ، أي إنها « المكونات الأساسية للمفهوم »[١] ، ما هي إذن السمات الجوهرية للديمقراطية ؟ يجب أن نلاحظ أن مفهوم الديمقراطية نشأ في سياق تاريخي معين واكتسب سمات عدة بعامل ارتباطه بشروط موضوعية معينة . إلا أن هذا المفهوم تطور بتطور تلك الشروط ، ولذلك فإننا لا نجد بين السمات التي يمتلكها هذا المفهوم الكثير من السمات التي كانت له في العصور السابقة[٢] .

---

(١) عادل ضاهر ، المصدر السابق ٤٣ .

(٢) عادل ضاهر ، المصدر السابق ٤٥ .

ويقرر عادل ضاهر ـ عن حق ـ أن الحرية والمساواة بين أعضاء المجتمع في إطار حق الانتخاب هما سمتان ضروريتان من سمات النظام الديمقراطي ، بغض النظر عن الظروف التاريخية التي نجدها فيها ، والمعنى الأعمق الذي يقف وراء هاتين السمتين هو حكم الشعب لنفسه ، بمعنى كون الحكم والقرارات الأساسية لمن يحكمون ، قائمة على الموافقة الحرة التي يمنحها المحكومون للحاكم ، وهذه هي النواة السيمانتية لمفهوم الديمقراطية ، وهي كما نلاحظ لا علاقة لها بالعلمانية ولا علاقة للعلمانية بها .

فإذا ما تقرر هذا نقول : إن الظروف التاريخية للبشر ـ وليس أي شيء يتصل بالمدلول الأساسي للديمقراطية ـ هي التي تقرر الشكل الذي تتخذه الموافقة الحرة للمحكومين[1] ، وإذا كانت الحرية والمساواة هما السمتين الضروريتين للديمقراطية ، وإذا كان لا بد من الحديث عن شروط ضرورية للديمقراطية فإنني لن أتردد في القول : إن الإسلام هو الشرط الضروري للديمقراطية الحقة ، وليس العلمانية لسبب جوهري هو الحرية الحقيقية والمساواة الحقيقية اللتان لا يمكن أن نجدهما ولا يمكن أن تتحققا خارج الإسلام ! .

الحقيقة الثانية : أن الأنظمة العلمانية التي أقاموها لم تنتج

---

(١) عادل ضاهر ، المصدر السابق ٤٥ ـ ٤٦ .

الديمقراطية ، فإذا كانت العلمانية هي الأساس الفلسفي للديمقراطية - كما يقول الزميل الباحث - فما خطب علمانية الأنظمة العلمانية في العالم العربي والإسلامي ؟ لماذا لم تتطور إلى مستوى إقامة الديمقراطية ؟ ماذا تحتاج الديمقراطية أكثر من أن يكون حملة أساسها الفلسفي المزعوم هم حكام الشعوب بلا منازع ؟! وهذا يعني أنه من الممكن أن تكون الدولة علمانية دون أن تكون ديمقراطية ، كما أنه من الممكن أن تكون ديمقراطية دون أن تكون علمانية ، بشرط أن تضمن الحرية والمساواة على أساس أن هذه القيم هي أعمدة الديمقراطية وسماتها الجوهرية .

الحقيقة الثالثة : أن الصحوة الإسلامية أكدت في خطها العريض أنه لا تنافي بين الإسلام وبين الديمقراطية ، ولو كانت الصحوة الإسلامية تعرف أن الديمقراطية مشروطة بالعلمانية لما أعطت هذا الموقف أبداً .

ومع ذلك فقد أصّل الباحث إصراره على ربط الديمقراطية بالعلمانية دون أن يعطي مفهوماً واضحاً ومحدداً للعلمانية ، مثله مثل عادل ضاهر الذي قال : إن العلمانية شيء أعمق من القول بفصل الدين عن الدولة أو بمنع رجال الدين من التدخل في شؤون السياسة

والقضاء . إن العلمانية بحسب فهمنا لها ، هي موقف شامل ومتماسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل ، وطبيعة القيم وطبيعة السياسة[1] .

لكنه تحدث عن العلمانية بعموميات تصلح للانطباق على كل من يؤمن بها ـ أي بهذه العموميات ـ ولا يمكن عدّها تعريفاً حصرياً بالعلمانية ، فهو يقول : إن العلمانية هي « نظرة إلى العالم من خلال قوانينه ، وشكل انتظامها واتساقها وفق علاقاتها الداخلية ، لا قبل ولا بعد في العالم ذاته ، ومن خلال عيونه دون توسطات خارجية قبلية أو بعدية . ولأنها هي ذلك فهي كذلك ، أي ما دامت هي رؤية للعالم من خلال أدواته وعناصره فهي رؤية علمية ببساطة ووضوح ، لأنها تقرأ نص العالم بحروفه ، وتتعرف على عناصره وأشيائه بأدواته وأجهزته فهي علمية وعالمانية » .

ومع أن الباحث قد اقتبس هذه الفقرة الطويلة من كلام للدكتور فؤاد زكريا في كتابه العلمانية ضرورة حضارية أصدره في عام (١٩٨٩) ، إلا أنه يبدو كأنه يتبنى هذه الفكرة ، ولا يسعنا المجال للدخول في نقاش مع كل مفردات هذا النص ، وخاصة لجهة ربط العلمانية هذه المرة بالعلمية . لكن المهم هنا هو الإشكال الذي يطرحه الباحث المتعلق بالنظرة إلى العالم ، وباختصار أقول : إن هناك

(١) عادل ضاهر ، مصدر سابق ٦ .

نظرتين فلسفيتين في هذا الصدد هما : النظرة المثالية ، والنظرة الواقعية ، بمعنى الإيمان بوجود مستقل للأشياء خارج منطقة الشعور الذاتي ، وهي النظرة التي تنظر إلى العالم بأدواته ، وهي نظرة تشترك فيها الكثير من العقائد والاتجاهات ومنها الإسلام ، وعليه فإن رؤية العالم بأدواته ليست حكراً على العلمانية ، كما يحاول النص أنّ يوهم القارئ ليصار إلى أنّ اشتراط العلمانية للديمقراطية ، إنما هو منهج كل النظرات الواقعية عن الوجود ، بما فيها الإسلام ، خلافاً للمثالي . والنظرة الواقعية للوجود أمر يقول به الإسلام ، ولا تنفرد به العلمانية ، فهل يصح أن نشترط الإسلام للديمقراطية ، مثلاً ؟ أو ما ضرورة فصل الدين ـ الذي هو الإسلام في حالتنا ـ عن الحياة السياسية إذا كان يقول بالنظرة الواقعية إلى الوجود ، وينظر إلى العالم بأدواته ؟

نعم هناك في داخل النظرة الواقعية تياران هما : التيار المادي ، كالفلسفة الماركسية ، والتيار الإلهي ، كالإسلام . فهل يقصد الباحث هنا المادية حصراً في النظر إلى الوجود ؟ فإن كان هذا هو المقصود فهو لا يتحدث عن العلمانية ، وإنما عن المادية ويريد أن يطرحها شرطاً للديمقراطية[١] .

---

(١) للتفصيل راجع : الإمام محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ١٧٩ وما بعدها .

وأنا أعتقد أن الباحث يتحدث فعلاً عن المادية ، أو أنه يتخيل أن المادية شرط للعلمانية ، وليست العلمانية شرطاً للديمقراطية ، لأنه يحيل القارئ إلى نص في هذا الصدد للكاتب المصري المادي (سمير أمين) كتبه في عام (١٩٨٩) أيضاً يقول فيه : إن الديمقراطية تفترض العلمانية شرطاً لها لا مفر منه ، تفترض فصل شؤون الدين عقيدةً فردية عن شؤون المجتمع ، تفترض إلغاء الدين نظام حكم - ولو نظاماً ذا طابع أخلاقي قيمي فقط - وإقامة بديل ذي طابع اجتماعي بحت تحدده الظروف التاريخية .

ماذا تفعل المادية ديمقراطية كانت أم لم تكن (علماً بأن الفلسلفات المادية التي أقامت أنظمة حكم كانت دكتاتورية دائماً) أكثر من إلغاء الدين ، بوصفه تفسيراً غير مادي للكون ؟ إلاَّ أنه يعود إلى القول في مكان آخر : إن العلمانية التي بدأت في صيغة فصل الدين عن الدولة ، لا تعني فصل الدين عن المجتمع والشعب .

ومع ذلك فإني سوف أفترض جملة معان مقصودة للعلمانية أو يمكن أن تكون مقصودة من خلال إشارات الزميل الباحث رغم كل عمومياتها ، وأناقش هذه المعاني بالتسلسل التالي :

المعنى المفترض الأول : فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ، أو فصل الدين عن الدولة ، كما قال الزميل الباحث .

هـذا مفهوم لا معنى لـه في المجـال الإسـلامي ، لأنـه لا تـوجـد في الإسلام سلطة دينية مقابل السلطة السيـاسيـة ، والفقهـاء لا يشكلون سلطة خاصة في المجتمع الإسلامي ، إن العلمانية تفترض وجود سلطتين في المجتمع : سلطـة روحيـة وسلطـة سيــاسيــة ، وحين يحصـل بينهما الاشتباك غير المرغوب به ، تأتي العلمـانيـة لتفض هـذا الاشتبـاك عبر المناداة بفصل الـدين عن الـدولـة[1]. ولكن لا يوجـد في الإسلام سلطـة دينية خاصـة ، ولا سلطـة روحيـة خـاصـة ، وفي الـدولـة الإسلاميـة لا سلطة إلا لسلطـة الـدولـة ، وهي سلطـة مـدنيـة بشريـة ، وليست سلطة دينية ولا إلهية ، وهذا أمر استقر عليه وعي المسلمين منذ عصور الإسلام الأولى ، حتى محـاولات بعض الخلفـاء امتلاك سلطـة دينيـة لم تنجح ، ولم يشهد التاريخ الإسلامي توتراً بين الدين والـدولـة رغم كل التوترات التي شهـدهـا بين الـدولـة والمجتمع ، لكن مشكلـة العلمـانيين العرب أنهم لا يعرفـون التــاريـخ العربي الإســلامي أو أنهم بقرؤونـه بعيون أوربية ، واليوم يقر كل مفكري الحركة الإسلامية بأن الـدولـة الإسلامية دولة بشرية رغم أنها تطبق الشريعة الإسلاميـة ، وأن الحـاكم يستند إلى سلطان بشري ، هو سلطان الأمة ، رغم أنـه مكلف من بين جملة أمور أخرى ، بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية .

(١) برهان غليون ، نقد السياسة : الدين والدولة ٢٩٩ .

المعنى المفترض الثاني ، منع رجال الدين - أو علماء الدين بالأصح - من التدخل في السياسة .

هنا لا بد من التساؤل انطلاقاً من مفهومات الديمقراطية : بأي حق يمنع مواطن من دخول المعترك السياسي لا لشيء سوى لنوعية دراسته واختصاصه العلمي ؟ أليس رجال الدين مواطنين ، فلماذا يسمح للأطباء وأساتذة الجامعة بالتدخل في شؤون السياسة ، ولا يسمح للمواطن الذي تخصص في دراسة علوم الشريعة الإسلامية ، أن يبدي رأيه في شؤون بلده ومجتمعه ؟ بل لماذا تسمح العلمانية لضباط الجيش بالتدخل في شؤون الدولة والاستيلاء عليها ؟ لماذا لا يدعو العلمانيون إلى فصل الجيش عن السياسة ؟ أليس هذا أولى ؟

إن الفقهاء المسلمين لم يدّعوا لأنفسهم سلطة دينية خاصة ، نعم كانوا يعبرون عن رأيهم في شؤون الدولة والمجتمع ، وما زالوا يفعلون ذلك بوصفهم مواطنين في المجتمع ، فعل هذا الأئمة أبو حنيفة وابن حنبل وجعفر الصادق وغيرهم في الماضي ، وفعله الإمام الخميني في إيران والإمام موسى الصدر في لبنان ، والإمام محمد باقر الصدر في العراق ، فهل نقول : إن قيامهم بهذا أمر مخل بالديمقراطية ؟ لقد طالب الإمام الصدر في العراق مثلاً ، وهو عالم الدين المتخصص ، النظام العلماني بإطلاق الحريات العامة وإجراء انتخابات عامة ، أي طالب بالديمقراطية ، فكان جزاؤه أن أعدمه النظام العلماني !.

ثالثا : منع المواطنين من التدخل في السياسة على أساس معتقداتهم الإسلامية ، وهذا أمر يناقض الديمقراطية في الصميم ، من حيث تأكيدها على حرية الفرد في اختيار أفكاره . ليس في الديمقراطية ما يحدد طبيعة الأفكار التي يحق للفرد أن يؤمن بها ، أو أن يحدد موقفه من المجتمع والدولة على أساسها ، إن جوهر الديمقراطية هو إعداد الذات الفاعلة ، وهذا يقوم بمعزل عن التحديد المسبق ، على المستوى الديني وغير الديني .

هل في الديمقراطية ما يمنعني أنا المسلم أن أدلي برأيي في الشؤون الاقتصادية لبلادي من وجهة النظر الإسلامية ؟ إنني أتبنى المفاهيم الإسلامية في الاقتصاد مثل تعدد أشكال الملكية ، والحرية الاقتصادية في نطاق محدد ، والعدالة الاجتماعية ، على أنها أسس ثلاثة للاقتصاد في مجتمع المسلمين ، فإذا جاءت الدولة وتبنت اقتصاد السوق فلا يحق لي طبقاً لمبادئ العلمانيين أن أعارض هذه الدولة على أساس هذه الرؤية الإسلامية ؛ لأنها ترفض تدخل الدين في شؤون الدولة ؟

رابعاً : نزع القدسية عن الدولة وإلغاء مبدأ التفويض الإلهي للحكام ، وإذا صح هذا المفهوم للعلمانية فهي على وفاق مع الإسلام فيه ، لأن الإسلام لا يعترف بأية قدسية للدولة أو الحاكم حتى لو كان رسول الله بوصفه حاكماً ، وإذا كان الأمر كذلك فنحن لسنا بحاجة إلى

القول بشرطية العلمانية للديمقراطية وإنما يكفي أن نقرر مبدأ بشرية الدولة لا قدسيتها ، من أجل أن نقيم دولة ديمقراطية .

ولعله من المفيد الإشارة إلى المفهوم الذي يعطيه برهان غليون للعلمانية حين يقول : « والعلمانية ليست شيئاً غير إعادة الكرامة لهذه الحياة الدنيا التي كانت الكاثوليكية قد حقرتها لدى المؤمنين لدرجة لم يعد من الممكن فيها للحياة على الأرض أن تجد أي مسوّغ قوي لها وأن تبدع من ثمّ ما تحتاج إليه من عناصر التنظيم والانتظام من داخل الدين أو خارجه » ويقول في مكان آخر : « إن مضمون العلمانية الأول والعميق الذي لا يظهره التعبير العربي بسهولة هو : اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً »[١] ، وهذا المفهوم يقترب من التعريف الذي تقدمه الموسوعة البريطانية حين تقول : إن العلمانية هي « أي حركة في المجتمع تستهدف صرف الاهتمام من الحياة الآخرة إلى الحياة على الأرض »[٢]. وليس خافياً على الأذهان أن مثل هذه العلمانية لا علاقة لها بالديمقراطية حتى نعدّها شرطاً لها ، ولا موجب لبحث موقف الإسلام منها ، خاصة إذا لاحظنا أن النص الذي يستعيره برهان غليون لتعريف الديمقراطية هو قول منسوب للإمام علي عليه السلام كما تقول بعض الروايات .

(١) برهان غليون ، مصدر سابق ٣١٩ .

(٢) Encyclopaedia Britannica 1998 الطبعة الالكترونية مادة seculatris .

وأخيراً ، لا بد لي أن أعبر وبصراحة متناهية آمل أن يتسع لها صدر الزميل الباحث ، عن استغرابي الكامل وتساؤلي الكبير عن مسوغ إقحام الحديث عن « حاكم عربي تراوده أحلام وطنية وقومية طامحة إلى شكل من أشكال فك الارتباط المهين مع الغرب ، وترتيب العلاقة مع موقع أكثر سيادة » في بحثه ، ثم ذكر نماذج لهذا الحاكم بالأسماء فيرد اسم أحمد عرابي ، وجمال عبد الناصر (لاحظ هنا يرد اسم الحاكم ، وليس اسم البلد) وإذا به يقفز فجأة من اسم الحاكم إلى اسم البلد فيقول « العراق » ، إشارة إلى صدام حسين ، حاكم العراق منذ ثلاثين سنة وقتل حوالي المليون من عربه وكرده ، ليقدِّم حسب السياق نموذجاً آخر من ذلك الحاكم العربي الذي « تراوده أحلام وطنية وقومية طامحة » . يكفي أن أقول هنا ـ بما أن البحث يدور حول الديمقراطية وعلاقتها بالعلمانية ـ : إن صدام حسين هو أكثر الحكام العرب علمانية ، وهو ـ أيضاً ـ أكثرهم استبداداً ودكتاتورية .

إن الزميل الباحث يخوض معركة وفق شروط القرن الثامن عشر الأوروبي ، حين خاض الأوروبيون معركة عقلنة الحياة السياسية ، وتحرير مجتمعاتهم على أساس نقد الدين ، والتخلص من السلطات المطلقة التي كان يتمتع بها ، ليس فقط رجال الكنيسة بل الملوك ، أدعياء الحق الإلهي في الحكم .

في ذلك الوقت كانت العلمانية حلاً لمشكلة أو مشكلات . إن العلمانية الأوروبية جاءت حلاً لمشكلات كانت أوروبا تعاني منها ، ولم تواجهها المجتمعات العربية والإسلامية ، والإصرار على طرحها في هذه المجتمعات على قاعدة نقد الدين الإسلامي والدعوة إلى استبعاده ، لا يحل مشكلة ، بل يخلق مشكلات أكثر تعقيداً ، إن ذلك يؤدي كما لاحظ برهان غليون عن حق إلى جعل العلمانية أكبر موضوع لسوء التفاهم على الإطلاق في الفكر السياسي العربي الحديث ، وككل مصدر سوء تفاهم لا بد أن تكون المشكلات النابعة منها أكثر من المسائل التي يتوجب حلها ، كما لاحظ برهان غليون .

وفوق ذلك فهو يسعى إلى تحويل العلمانية إلى دين ، يحمل من القداسة والتبجيل ما تحمله الأديان التقليدية من هذه السمات ، وجعلها مصدراً للقيم في حين أنها لم تكن في ظروف نشأتها أكثر من قاعدة إجرائية ، ولا يؤدي تحويل العلمانية إلى مذهب قائم بذاته ـ أي إلى مصدر لقيم متميزة من قيم المجتمع ـ إلى نقل نموذج القيم الثقافية القومية التي شهدتها مرحلة نشوئها ، أي القيم الثقافية الأوروبية ، وهي عملية ثبت عدم جدواها وعقمها بل وخطرها على أية حال ![1] .

---

(١) أحيل القارئ إلى العمل الجيد للباحث برهان غليون في كتابه (الدولة والدين) وخاصة فصل العلمانية ونقد الدين ، ٢٧٤ ـ ٣٥٠ .

الفهرس العام

تعاريف

إعداد : صهيب الشريف

الاستعمارية (الكولونيالية) : استعمال دولة حق السيادة على إقليم خارج حدود أراضيها ، فيفقد بذلك كيانه الخاص وشخصيته الدولية ويتبع ذلك السيطرة على كافة شؤونه والحصول على كل المزايا الاقتصادية التي تطمع فيها الدولة المستعمرة بشكل مجحف للإقليم الواقع تحت سيطرتها .

الاشتراكية : مجموعة متكاملة من المفهومات والمناهج والتنظيمات والوسائل السياسية التي تشترك في رفض المجتمع الرأسمالي وتؤمن بالتقدم الحتمي للحياة الاجتماعية وتؤكد إرادتها الثورية من إقامة مجتمع أكثر كفاية وعدلاً عن طريق العمل الجماعي الواعي ، بغية تحقيق المساواة الفعلية بين جميع الناس وبين جميع الأمم .

وجميع المذاهب الاشتراكية على اختلاف أنواعها تشترك في الإيمان في الحتمية الاجتماعية ، وتنظيم قوى الإنتاج ، وربط الوظائف الاقتصادية بالدولة والاعتقاد أن العمل هو الأساس الشرعي لكل تملك .

إبستمولوجيا : نظرية المعرفة العلمية وهو يدل على فلسفة العلم أو التحليل الفلسفي له ، وظهر هذا المصطلح في مطلع القرن الحالي . ثم اتسع مدلول المصطلح على يدي أنصار الوضعية الجديدة .

الإثنوغرافي ، الإثنولوجي : الإثنوغرافي هو علم دراسة المظاهر المادية والثقافية لشعب من الشعوب أو مجتمع من المجتمعات . في مختلف الأمكنة والأزمنة والتي تبرز نتاج جهد الإنسان للسيطرة على بيئته الطبيعية ومحاولة استغلال مواردها في سبيل قضاء حاجاته الأولية والضرورية والاجتماعية .

الإثنوغرافية : تعني البحوث الوضعية والتحليلية التي قام بها علماء الإنتربولوجيا حول الشعوب والأقوام البدائية التي درسوها دراسة ميدانية .

الأرستقراطية : الطبقة الاجتماعية ذات المنزلة العالية والتي تعرف عادة بأنها التي تضم أحسن العلائلات وتتميز بكونها موضع اعتبار المجتمع ، بسلوكها المهذب وسيادتها في المسائل الاجتماعية والسياسية ، وتتكون من الأعيان الذين وصلوا إلى مرتبتهم ودورهم في المجتمع عن طريق الوراثة ، ثم استقرت هذه المراتب والأدوار فوق مراتب وأدوار الطبقات الاجتماعية الأخرى .

الأسطورة والميثية : هي معلومات قصصية منظمة تدور حول المعتقدات الميتافيزيقية ، أو أصول الكون ، أو المؤسسات الاجتماعية ، أو تاريخ شعب من الشعوب . ووظيفة الأسطورة لأبناء المجتمع هي تسجيل وعرض النظام الأخلاقي الذي بواسطته يمكن تنظيم وتشريع المواقف والأحداث الاجتماعية .

الأشعرية : نسبة إلى أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ) (٨٧٤ـ٩٣٦م) مؤسس مذهب الأشاعرة ولد في البصرة ، وتلقى مذهب المعتزلة ، ثم رجع وجاهر بخلافهم . عندما عكف على دراسة الحديث وَضُح له ما بين رأي المعتزلة وروح الإسلام من تناقض . فأصبح نصيراً لرأي أهل السنة .

صادف رأي الأشعري قبولاً عند الشافعية ، فالتفت حوله مجموعة من التلاميذ نبغ منها الباقلاني ، والإسفراييني والجويني والغزالي . لكن أصحاب المذهب الحنفي آثروا رأي الماتردي معاصر الأشعري واستمسك الحنابلة بأراء السلف .

ومن أهم عوامل انتشار هذا المذهب ، تآليف الإمام الغزالي . وانتهى الأمر إلى أن أصبح هذا المذهب يلقن في مدارس أهل السنة .

الأمبريقي (المذهب التجريبي) : المذهب الذي يقيم المعرفة

على التجربة المباشرة والملاحظة التي يقوم على ما تدركه الحواس وحدها ، وأن كل قول لا يمكن فحصه عن طريق الحواس لا معنى له .

كما ينكر هذا المذهب وجود حقائق عقلية سابقة على الخبرة الحسية وغير معتمدة عليها ، فليس هناك سوى الجزيئات الحسية ، فاللفظ الكلي مجرد اسم أطلقناه على مجموعة الجزيئات المتشابهة التي تكون نوعاً ، أي إنه لا وجود لمعان كلية مجردة مستقلة عن وجود الجزئيات التي تدركها الحواس ، والمذهب ينكر وجود معرفة يقينيّة ، غير مستمدة من الخبرة الحسية فهي احتمالية بدرجات متفاوتة .

الأنتلجينسيا : الفئات المثقفة ، وهم جماعة اجتماعية تشمل الذين يمتهنون العمل الذهني .

الأنتروبولوجيا (الإناسة) : هو اصطلاح شامل وواسع حيث إنه يشمل دراسة المواضيع التالية :

١ ـ التطور البيولوجي والحضاري للإنسان .
٢ ـ العلاقات البيولوجية بين المجتمعات المعاصرة .
٣ ـ المبادئ التي تحكم علاقات الشعوب بعضها مع بعضها الآخر .

وتقسم : أنتربولوجيا الطبيعية .
الأنتربولوجيا الاجتماعية .
الأنتربولوجيا الفلسفية .

الأنطولوجيا (علم الوجود) : دراسة طبيعة الأشياء وجوهرها وخواصها الأساسية وعلاقة بعضها ببعض وذلك بصفة عامة دون التعرض لتفاصيلها الخاصة .

وتتضمن الأنطولوجيا الشعبية فكرة الإنسان الشعبي عن الأرض والسماء والكواكب والطقس ومقولات الزمن والمكان وما إلى ذلك .

الأتوقراطية : حكومة يقوم على رأسها شخص واحد أو جماعة صغيرة أو حزب ، لا تتقيد بدستور أو قانون ، ويقال أتوقراطي لمن يحكم حكماً مطلقاً ويقرر وحدة السياسة التي تتبع دون أي مساهمة من الجماعة .

وتختلف الأتوقراطية عن الديكتاتورية من حيث السلطة المطلقة ، من أن الأولى قد تقوم على ولاء الرعية أو الخوف من العقاب ، بينما يخضع المحكومون في النظام الدكتاتوري لسلطة الديكتاتورية بدافع الخوف وحده .

إيديولوجيا : هي علم الأفكار أو العلم الذي يدرس مدى صحة ، أو خطأ الأفكار التي يحملها الناس ، هذه الأفكار التي تبنى منها النظريات والفرضيات التي تتلاءم مع العمليات العقلية لأعضاء المجتمع وأصبح هذا الاصطلاح يعني النظام الفكري والعاطفي الشامل الذي يعبر عن مواقف الأفراد حول العالم والمجتمع والإنسان .

البحث الإجرائي : هو الذي يستعمل الطريقة العملية في دراسة نتائج القرارت التي تتخذها المؤسسات والمنظمات الاجتماعية على اختلاف أنواعها بغية إعطاء المجال للإداري فهم المشاكل الإدارية والفنية التي تواجهه .

البنيوية : اتجاه منهجي رائج في عدد من العلوم الإنسانية ، يطرح في المقام الأول بنية الموضوع المدروس ، وبعض أنصار البنيوية يرفعها إلى مستوى المذهب الفلسفي ويطرحونها نقيضاً للمنهجية الفلسفية التقليدية .

البيروقراطية : عبارة عن تنظيم يقوم على السلطة الرسمية ، وعلى تقسيم العمل الإداري وظيفياً ، بين مستويات مختلفة وعلى الأوامر الرسمية التي تصدر من رئاسات إلى مرؤوسين .

ويعتبر التنظيم البيروقراطي ترشيداً للعمل الإداري ، وقد يدل المصطلح على الأداة الحكومية أو التنظيم الحكومي ، كما قد يستخدم للتعبير عن سيطرة الموظفين دون مبالاة بمصالح الجماهير ودون مسؤولية أمامهم .

التكنوقراطي : نظام سياسي واقتصادي يظهر بشكل سلطة يسيطر عليها أولئك الذين يمتلكون الكفاءة التقنية .

التكنيك : فن ، مهارة ، منظومة الأشياء التي صنعها الإنسان

(الآلات ، المعدات ، الأجهزة ووسائل المواصلات وغيرها) ، التي يحتاج إليها في نشاطه .

التنوير : تيار اجتماعي سياسي وفلسفي عبر عن أيدلوجية البرجوازية في القرن الثامن عشر وذلك بالإقلاع عن النظام الملكي بغية الدخول في الحداثة المبنية على الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وإلغاء الامتيازات .

اشتهر من مفكري هذه الفترة روسو وفولتير وديدرو وفي ألمانيا ليسنغ وشيلر وغوته .

الثيوقراطية : الحكومة الدينية وهي النظام السياسي الذي يستند على التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر حيث يتولى السلطة رجال الدين .

ويرى أن السلطة الدنيوية يجب أن تتبع السلطة الروحية .

الجبرية : الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى .

فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً .

ومؤسس الجبرية الجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله

القسري سنة (١٢٤ هـ) وهو أول من ابتدع القول بخلق القرآن ، وتعطيل الله عن صفاته .

وكان يقول لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى .

ووصفه بأنه قادر ، وموجد ، وفاعل ، وخالق ، ومحيي ، ومميت ، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده .

وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى من غير أن تكونا فاعلين مستطيعين لما وصفتا به .

الحداثة : هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩ م) وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب ، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين . وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى .

أدت هذه الأفكار إلى تطور على الصعيد الصناعي والتكنولوجي في البلاد التي تبنتها .

الذّرائعية (البرجماتية) : المذهب القائل بأن الحقيقة هي في جملة التجربة الإنسانية ، وأن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة . وأن صدق قضية ما هو في كونها مفيدة ، وأن الفكر في طبيعته غائي ، ويرى أنصار هذا المذهب أن الحق أمر نسبي ، يقاس إلى زمن معين ، ومكان معين وفقاً للتقدم العلمي .

الراديكالية (الجذرية) : مذهب الأحرار المتطرفين الذين يطالبون بالإصلاحات الجذرية ، ولا يقبلون التدرج وذلك لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع .

وتمثل الراديكالية أقصى اليسار وتأتي الليبرالية في المقام الثاني ، ويليها مذهب المحافظين الذي يعارض أيَّ تغييرات جوهرية .

الرأسمالية : نظام اقتصادي يقوم على الملكية الخاصة لموارد الثروة ، أي يمتلك الأفراد وسائل الإنتاج فيه ، كالأرض ، والمشروعات الصناعية والتجارية ، ويكون الإنتاج فيه لمصلحة هؤلاء الملاك الأفراد وتعتمد الرأسمالية على الملكية الفردية وعلى السوق الحر وعلى الإنتاج من أجل الربح .

وتتميز الدولة التي تتبع هذا النظام بقيامها بوظيفة الحكم بين مختلف الفئات وبالمحافظة على النظام .

السوسيولوجي : أول من استعمل هذا المصطلح العام

الاجتماعي أوغست كـومت ، ومن ثم الفيلسـوف الإنكليزي جـون ستيوارت مل (١٨٤٣) ويقصد بهذا المصطلح الحقيقة والمنهاج الـذي يجب أن يتبعه علم دراسـة المجتمع ليكون مطـابقـاً للعلوم الطبيعيـة من نـاحيـة طرقـه المنهجيـة ، حقـائقـه النظـاميـة المترابطـة وتحرره من العواطف والنزاعات النفسية والأحكام القيمية .

سيمانية (علم معاني الكلمات) : دراسة معاني الكلام من الناحية الوصفية في لغة من اللغات في فترة من فترات استعمالها في مكان محدود ويدرس من الناحية التطورية تغير معاني الكلام في لغـة من اللغـات من عصر إلى عصر من مراحل تاريخها .

السيميـوطيقـا : المرمـوز إليـه وهـو ميـدان في المعرفـة يـدرس المشكلات العامـة للإشـارات والمنظومـات الإشـاريـة . ولم يبرز علمـاً مستقلاً إلا أواخر القرن الماضي يعد اكتشاف سمات عـامـة مميزة لمختلف حروف المنظومات الإشارية .

وهي تدرس أصناف الإشارات من زاوية الـدور الـذي تلعبـه في نشـاط الإنسـان ، الإشـارات (لكلمـات ، المصطلحـات ، ألـواح ، رسوم) .

الصَّيرورة : جانبٌ من تغيُّر الظواهر وتطورها الشاملين ، يـدل على ظهورها وتحولها بعضها إلى الآخر .

وتعني أن الظاهرة في طريقها إلى النشوء ، ولكنها لم تتحقق تماماً بعد ، فلم يكتمل وجودها مع أنه قد بدأ . وهي تدل على عملية تكون الجديد واغتناء مضمونه وتعقد بنيته .

العقلانية : من اللاتينية (Ratio) عقل ، بصيرة ، وهو أسلوب في التفكير والتفلسف ، يقوم على العقل ، ويعني قدرة الإنسان في حياته اليومية وممارسته المعرفية ، على المحاكمة الواعية ، بعيد قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف ، وعلى وزن كافة الاعتبارات « لصالح » أو ضد الاختيار المعني وعلى السعي لتعليل أقواله وتصرفاته .

القروسطية : هي فترة انتشار الإقطاع في أوروبا من القرن (٥ ـ ١٥م) ، ووافقه سيادة اتجاه فكري ترتبط اتجاهاته الرئيسية بخصوصيات المجتمع الإقطاعي اقتصادياً واجتماعياً وإيدلوجياً ، ولا سيما بهيمنة الكنيسة على كافة مجالات الحياة الروحية .

ومن سمات المذاهب الفلسفية السائدة وفيها التبعية للكنيسة مباشرة ، الاعتراف بعصمة النصوص المقدسة ، الإيغال في التجريد الميتافيزيقي وازدراء الدراسة التجريبية للطبيعة .

القيادة الكاريزمية (الإلهام) : نموذج للقيادة يقوم على

الخصائص البطولية أو المقدسة لشخصية القائد ، أكثر مما يعتمد على الوضع الرسمي سواء كان موروثاً أم مكتسباً .

والقائد الكاريزمي أو الملهم ، قد يكون في قمة السلطة أو خارج نطاقها أي لا يكون له وضع رسمي في أي تسلسل رئاسي ولكنه يحظى بقبول غامر لدى الجماهير .

الكينونة : الموضوع المشخص الذي ليس له وحدة وماهية ماديتان أو الموجود المقرر بكامل حقيقته .

اللاوعي : في مدرسة التحليل النفسي هو العمليات النفسية التي تحدث دون شعور الفرد بها أو الدوافع الغريزية الأولية المكبوتة لعدم ملاءمتها للمبادئ الخلقية أو الاجتماعية ، أو لما تسببه من شعور بالقلق كالرغبات الجنسية والعدوانية والخبرات الانتقالية المؤلمة ويمكن عن طريق التحليل النفسي الكشف عن مكونات اللاشعور .

اللّوغوس من اليونانية Logos : تعني نطق كلام ، عقل وهو مفهوم واسع الانتشار في الفلسفة اليونانية والقروسطية يدل على قانون الكون ، انتظامه واتساقه .

الليبرالية : التحررية الاقتصادية تؤكد على الحرية الفردية وتقوم على المنافسة الحرة أي ترك الأفراد يعملون ويربحون كما

يريدون ، وفي ذلك الصالح الخاص الفردي بتحقيق الصالح العام ، وقد نشأت وتوسعت مع نشأة الرأسمالية للتعبير عن الحرية الفردية .

الماركسية : مذهب اقتصادي وسياسي واجتماعي ابتدعه (كارل ماركس) ، يتلخص في أن المجتمعات البشرية ستصبح حتماً في مستقبل قريب أو بعيد مجتمعات شيوعية ، حيث تكون الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع ، فينال كل قيمة عمله كاملة ويجد فيها ما يكفي لإرضاء جميع حاجياته .

إلا أن هذه النهاية لن تتحقق إلا بفضل الديكتاتورية العمالية ، وقد أطلق على هذا المذهب الاشتراكية العلمية تمييزاً لها عن الاشتراكية الخيالية .

المتربول (المدينة الأم) : هي ليست بالضرورة العاصمة ، ولكنها العاصمة التجارية فهي أكبر مدن الدولة حجما كما أنها أهمها تجارياً وثقافياً وسياسياً وما إلى غير ذلك .

وتكون هذه الضخامة على حساب المدن الأخرى ، كما تتركز فيها القوى والمشاعر الوطنية ، وتعد أنسب الأسواق للسلع أو المنتجات غير الاعتيادية .

المجتمع المدني : كان يعني زمن اليونان المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية . أما في الفكر الماركسي فالمجتمع المدني مفصول عن الدولة ومناقض لها في توجهاته السياسية .

أما اليوم فيعني جميع القوى الشعبية والبرجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة ، الحريات وتفتح الطاقات التي تصبو إليها .

المعتزلة : ويسمون أصحاب العدل ، والتوحيد ، ويلقّبون بالقدرية والعدلية ، ويعتقد المعتزلة بأن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف ذاته . ونفَوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حيٌّ بذاته لا بعلمٍ وقدرة وحياة .

واتفقوا على أنّ كلامه مُحْدَثٌ مخلوق في محل .

واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاتها ، وعلى نفي رؤية الله تعالى بالإبصار في دار القرار ونفي التشبيه عنه في كل وجه .

وعلى أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، وأن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير .

وأن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض .

أسس هذه الفرقة واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري عام (٨٠ ـ ١٣١ هـ) .

الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة) : فرع من الفلسفة يشمل علم الوجود ، وعلم أصل الكون وتكوينه ، والعلم الإلهي .

الميثولوجي : العلم الإلهي ، اللاهوت ، وهو علم العقائد ، يرتبها ويصوغها في قالب علمي لتكون مركباً محكماً في ضوء العقل والوحي .

ويبحث عن الوجود المطلق ، وقد يكون مقدساً ويستند إلى كلمة الله المحفوظة في الكتب المقدسة ، أو طبيعياً ويستند في إثبات وجود الله إلى النظام السائد في العالم الطبيعي .

نظام البطركي (الأبوي) : أحد أنواع السلوك الذي يتخذه رئيس نحو مرؤوسه بما يشبه سلوك الأب نحو ولده ، وتختلف أشكال هذا السلوك من مجتمع إلى آخر طبقاً لاختلاف الثقافات وأنساق القرابة السائدة ، ويقترن هذا النوع من الرعاية بالنواحي السياسية والفكرية والدينية .

الوثنية : هو الاسم الذي يطلقه المسيحيون والمسلمون على المشركين والذين يعبدون الأوثان ، كما يدل الاصطلاح على وضع الفرد بين الذين لم تصلهم بعد الدعاية الدينية الصادرة عن المناطق الآهلة بالمؤمنين في الحضر .

مصادر ومراجع التعاريف

الملل والنحل ، للشهرستاني ، دار المعرفة .
المعجم الفلسفي المختصر ، دار التقدم .
معجم علم الاجتماع ، دينكن ميتشيل ، دار الطليعة .
الموسوعة الاقتصادية ، تعريب عادل عبد المهدي ، حسن الهمونـدي ، ابن خلدون .
معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، مكتبة لبنان .